VIZUAL

CENTRUL DE EXCELENȚĂ
ÎN STUDIUL IMAGINII

Discursul identitar la români

nr. I/2007

EDITURA TANA

CENTRUL DE EXCELENȚĂ
ÎN STUDIUL IMAGINII

VIZUAL

NR. I/2007

Discursul identitar la români

Editura
TANA

Ilustrația copertei: *Alexandru Fotea*
Ilustrațiile numărului: *Alexandru Fotea*
Actori: *Simona Ghiță și Mihai Bendeac*

Această serie apare cu sprijinul Ministerului Educației și Cercetării din România.
Publicație trimestrială

Director:
Sorin Alexandrescu

Redactor:
Laura Mesina

Redacție:
Valentina Bianchi
Cristina Cruceru
Simona Chiaburu (secretar)

Comitet științific:
Omar Calabrese (Universitatea din Siena și Institutul de Științe Umaniste, Firenze, Italia)
Herman Parret (Universitatea din Louvain, Belgia)
Jean-Jacques Wunenburger (Universitatea „Jean Moulin", Lyon, Franța)
Ștefan Afloroaei (Universitatea „Al. I. Cuza", Iași, România)
Mihai Moraru (Universitatea din București, România)
Marian Popescu (Universitatea din Sibiu, România)
Augustin Ioan (Universitatea de Arhitectură și Urbanism „Ion Mincu", București, România)

Redactor de număr: *Laura Mesina*
Tehnoredactare: *Ruxandra Cuzum*

ISSN 1844 - 0290
ISBN 978-973-1858-06-7

CUPRINS

Prefață 7
Anexă 19

I. TEORII, TIPURI, TEME 25

Despre discursul identitar,
de Sorin Alexandrescu 27
Construcția identitară a românilor,
de Alexandru-Florin Platon 47
Surse ale diferențierii discursului național în istoria politică și culturală a României moderne,
de Caius Dobrescu 55

II. DE LA TEORIE LA POLITICĂ 71

Națiune și identitate etnoculturală,
de Alexandru Zub 73
Discursul identitar în contexte politice,
de Cristian Preda 85

III. FORME ISTORICE 95

Constructe identitare în istoria civilizației getice,
de Zoe Petre 97

Occident, Orient și fascinația originilor la Vasile Pârvan și Mircea Eliade,
de Florin Țurcanu 111
Imaginarul identitar românesc între „visul basileic" și realitățile locale medievale,
de Laura Mesina 125
Națiunea română în prima jumătate a secolului al XIX-lea: strategie și proiect,
de Silvia Marton 151

IV. REGIONALISM: ASPIRAȚIE SAU VELEITATE? ... 193

Note despre o identitate „moldovenească",
de Ioan Șanomir 195
Conceptul de „Europa Centrală" și posibilitățile contemporane ale construcției unei identități culturale trans-etnice,
de Adrian Lăcătuș 207

Lista autorilor 215
Către autori 217

PREFAȚĂ

Volumul de studii pe care îl oferim acum publicului românesc are deja o istorie proprie. În anul 2001, la Universitatea din București a fost organizat un colocviu în cadrul căruia am avut ocazia să propun o secțiune cu titlul: *Timp și istorie în discursul identitar românesc*. Cum tocmai fusese înființat, în cadrul aceleiași instituții, de către mai mulți universitari și cercetători români, Centrul de Excelență în Studiul Imaginii (CESI), am adresat invitația acestui grup de reflecție de a participa la dezbaterile pe marginea temei. Directorul centrului, Sorin Alexandrescu, profesor atunci la Universitatea din Amsterdam, a răspuns solicitării, imaginând trei subsecțiuni (prezentate în Anexă), după sistemul referent – co-referent – locutori. Alături i-au stat, acordând un caracter interdisciplinar dezbaterilor, figuri consacrate ale mai multor domenii umaniste, dar și cercetători mai tineri, doctori sau doctoranzi la acea dată. Cu o singură excepție – istoricul Mihai-Răzvan Ungureanu, a cărui prezență alături de noi, în 2001, o salutăm și acum cu bucurie –, toți vorbitorii de atunci semnează în volumul de față. De altfel, câțiva dintre participanți au făcut între timp o carieră strălucită, din nou spre bucuria noastră.

Motivele pentru care cartea nu a apărut în anii următori nu țin de voința autorilor ei. Când dificultățile financiare au putut fi, în sfârșit, rezolvate, aceste studii dedicate problemei identității românești și-au găsit locul în seria Caietelor CESI și chiar în primul număr. Ele deschid, într-un mod generos din punct de vedere tematic, o publicație periodică ce va fi dedicată studiului interdisciplinar al imaginii. Volumul de față este alcătuit din analize culturale ale

discursului despre națiune, despre formarea identității ei – așa-numita *self-image*, atât de importantă pentru programul CESI –, reflectate atât în istoriografie, cât și în imaginarul colectiv, dar și în cel individual, al unor personalități românești.

Titlurile subsecțiunilor colocviului – *Metodologii sub semnul dublului Ipseitate-Alteritate*, *Închideri și oferte ale discursului identitar*, *Tipologii ale identității în cultura și istoria românilor* – nu se mai regăsesc *tale quale* în actualul sumar. În urma discuțiilor purtate, dar și a redactării finale a textelor, au reieșit patru capitole care urmează un alt traseu demonstrativ, ce pornește de la interpretarea unor teorii și a unor teme specifice discursului identitar, merge apoi către fenomenul politic, pe care îl reflectă, către manifestările sale istorice și, în final către forme de identitate regională. În cele din urmă, s-a obținut o structură etajată a volumului, coroborată cu un parcurs de asemenea coerent, de la teorie, cât mai circumscris, către relevante „studii de caz".

Multe dintre observațiile din aceste texte, scrise în anii 2001-2002, se referă la fenomene sau aspecte ale discursului sau ale spațiului public contemporan care, cel puțin pentru spiritul critic al autorilor, aveau și un anumit aspect insolit (locuri comune de orientare naționalistă în dezbaterile publice actuale, declarații, însemne sau anunțuri oficiale de aceeași factură etc.). Din păcate, ele nu s-au redus numeric între timp. Tocmai de aceea, acum, la recitirea studiilor în vederea publicării, autorii au făcut corecturi minime, deși, după mărturisirile unora dintre ei, scriitura și perspectiva li s-au modificat în acești ani. Cum am dorit să menținem textele cât mai aproape de forma lor originală, am vrut doar să verificăm, printr-o nouă lectură, dacă referințele și validitatea observațiilor științifice de atunci rămân aceleași. Nu ne-am îndepărtat, așadar, de redactarea inițială nici în ceea ce privește conținutul.

Volumul e actual în primul rând datorită interpretărilor teoretice date unor fenomene tipice pentru cazul românesc. Teoria se regăsește difuzată în toate analizele; în ace-

lași timp însă, studiile se referă la atitudini specifice și la prejudecăți românești, la sincope istorice și la erori culturale, la intențiile ideologice strecurate în textele care ne traduc identitatea, în trecut, ca și astăzi.

Dat fiind caracterul său, teoretic și aplicativ în același timp, această carte poate fi și un bun însoțitor pentru programele de studiu ale facultăților de științe politice, istorie, de relații internaționale și de științele comunicării. Ea este, în definitiv, un dialog universitar unitar și interdisciplinar în același timp, dezvoltat în jurul temei identității naționale.

*

Pentru a ajunge însă la discutarea acestei probleme, au fost propuse la colocviu, ca punct de plecare, câteva observații în legătură cu conceptul de „identitate personală", pentru a se putea determina apoi, prin intersectarea cu alte lucrări de referință, o platformă teoretică pentru discuții de ordin istoric, cultural sau politic asupra identității comunităților românești.

Un reper l-a constituit, pentru Sorin Alexandrescu, interpretarea dată identității de către Paul Ricœur, mai ales în cartea sa *Soi-même comme un autre*. Dimensiunea etică a identității personale (discutate prin intermediul componenților săi *ipse* și *idem*) reprezintă un argument solid pentru a determina diferite forme ale ecuației identitare. O interesantă aplicație este realizată de autorul român pentru identitatea politică, interpretată în funcție de accentele pe care ideologiile le impun în spațiul public prin discursul reprezentanților săi. Interesul lui Sorin Alexandrescu merge explicit către discutarea posibilităților de a distinge, mai ales la nivel colectiv, între *etnie* – susținută de anumite „bunuri" comune: limbă, un anumit teritoriu, o identitate comunitară – și *națiune* – ce presupune (re)teritorializări, diferențieri sociale și culturale foarte vizibile și instituționalizate, sisteme economice și juridice unitare (v. și Anexa). Pornind de la John Hutchinson, Anthony Smith, Walker Connor și Benedict Anderson, prin intermediul celor două

modele ale naționalismului de tip european, autorul realizează o radiografie a României moderne și a modului în care s-au configurat politic identitatea națională și discursul aferent. Printr-o abordare critică a modelelor, în aplicarea lor la cazul românesc, sunt luate în discuție și alte teme „identitare", precum: raportul dintre *conștiința de sine* și *conștiința despre celălalt*, ca fapte de diferență și de diferențiere; *reflecția despre sinele individual* (ca membru al unei comunități), raportată conștient, sau în urma unei determinări ideologice, la *reflecția despre celălalt*; nu în ultimul rând, modurile în care o identitate națională poate fi construită, factorii care o determină, contextele în care acest lucru este posibil. Mai mult, Sorin Alexandrescu identifică la cazul românesc alternanța celor două modele – chiar existența lor simultană uneori –, în baza analizei generale a discursurilor elitelor politice (care provoacă și utilizează modelul lateral, al naționalismului civic-teritorial) și a celor intelectuale (mai radicale, acestea propun interpretări ce pot fi asimilate naționalismului etnic-genealogic). Concluziile autorului ar putea fi și cele ale întregului volum: „opțiunea comunitară obsedează discursul identitar românesc", care „nu a trecut cu totul subtila graniță între etnic și național", care „a rămas prins în categorii «date» și nu «construite»" și „a mizat pe memorie culturală și comunitate «de sânge», și nu pe aderență la instituții nou create".

Alexandru-Florin Platon, la rândul său, utilizează o premiză asemănătoare: identitatea națională poate fi înțeleasă ca un construct cu mai multe fațete, format din „materiale" pre-existente, reconfigurabil în funcție de cerințe și de interesele unei instanțe auctoriale sau ale alteia; în plus, identitatea națională are absolută nevoie de recunoaștere exterioară. Doar că ea este caracterizată de o anumită specificitate, în estul european în raport cu vestul, exemplificată și de cazul românesc: identitatea etno-națională din aceste zone ale continentului, elaborată în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, militantă și radicală în afirmare, a fost exprima-

tă mereu prin „dualități reciproc-exclusiviste", care nu au provocat o multiplicare coerentă a etapelor de formare a statului național, ci doar zbateri și crize existențiale – e drept, în interiorul unei structuri omogene și atotcuprinzătoare (observație consonantă cu cele ale lui Sorin Alexandrescu). Autorul explică acest tip de construcție identitară prin absența, spre exemplu, a unei adevărate clase de mijloc, care ar fi putut duce la apariția instituțiilor intermediare și a identităților socio-culturale de grup, segmentare. Tocmai din această cauză majoră, „afirmarea unei identități globale a fost singura cale de menținere a unei solidarități altminteri imposibile".

Tratarea temei naționalismului românesc prin apelul la cei doi promotori sociali ai săi – elitele politice și elitele intelectuale – este abordată și de Caius Dobrescu și este coroborată de autor cu non-omogenitatea fenomenului, însă de data aceasta, în cadrul culturilor locale, între care sunt trasate diferențele specifice. Ca și în textele precedente, ne este propusă o evaluare a discursului identitar, văzut ca fiind unitar, dar marcat de numeroase contradicții în interiorul său. După părerea autorului acestea sunt, în final, provocatoare și, în același timp, echilibrante pentru întregul sistem. Formele ideologice ale naționalismului transilvănean sau ale celui din Vechiul Regat sunt marcate profund de o alternanță, remarcată din nou, între „elitari" și „populiști", între politic și cultural, între sistemicii economici și cei sociali, între, până la urmă, moderniști și tradiționaliști. „Clasa mijlocie" de care se vorbea mai devreme, readusă aici în discuție sub denumirea de „starea a treia", este analizată ca fiind foarte vag conturată în interiorul națiunii, astfel încât prezența sa socială nu devine (încă) relevantă.

În urma analizei nuanțelor naționalismului iorghist, în comparație cu cel legionar, Caius Dobrescu ajunge la un alt caz interesant pentru întreaga structură a volumului de față: discursurile naționaliste contemporane asupra evenimentelor din 1989. După aceeași schemă duală, care caracterizează construcția identitară locală, ideologia liberală se axează pe individualism, iar cea social-democrată scoate permanent în evidență și provoacă necesitatea solidarizării și a mobilizării de masă. Autorul identifică surdina de tip legionar, a organicismului „idealist", prin care mai răzbat, chiar și în discursuri parlamentare post-decembriste, imaginea spiritualității românești imuabile, a națiunii ca „ființă națională", a tradiției „profunde și eterne".

De aici pornește o a doua direcție demonstrativă a volumului: analiza modului în care românii aleg să se definească identitar prin discurs politic, în Europa contemporană, în raport cu constructul Uniunii și cu valorile democrației actuale.

Alexandru Zub pleacă de la modul în care conceptul de „națiune" a fost dezbătut, dar și redat de mișcările naționale, văzute cu latura lor benignă, a expresiei culturale identitare, și cu cea malignă, a violenței și a dezbinării. Urmează însă o raportare, în analiză, la proiectul comun de unificare europeană, de corelare a tuturor diversităților pe care le înregistrează civilizația continentului. În acest cadru, demonstrația merge către sublinierea unor particularisme ale naționalismului contemporan est-european (de aici, relația dialogală, de echilibru, între studiul lui Alexandru Zub și textele anterioare, dar și cel care îi urmează). Unele trăsături mai generale se aplică și la cazul românesc, fie că le privim istoric, fie politic sau cultural, dată fiind intrarea țării în Uniune la 1 ianuarie 2007.

Pe acest fundal, integrativ și poziționat în același timp, Cristian Preda propune utilizarea unei metode foarte stricte de analiză pentru unele forme discursive prin care este exprimată viziunea politică asupra identității românești, într-un context bine precizat: momentul dezbaterilor parlamentare asupra Constituției României, din perioada 1990-1991. În mod deliberat, cum se poate vedea și în alte studii din acest volum, autorul se referă la un moment prin excelență polemic, al înfruntării ideologice, care are ca obiectiv

definitivarea formulelor reprezentative prin excelență pentru identitatea națională. Iată, așadar, o sistematizare a reflectărilor unei înfruntări lingvistice, în special de ordin semantic, duse pe fundamentul unor poziții naționaliste disjuncte. Problema de referință este cea a statului național și a minorităților naționale, iar metoda de lucru a studiului este de inspirație lockeană și duce la o tipologie foarte exactă.

Prin grila celor 10 tipuri de identități stabilite, Cristian Preda creează dublete – minoritar-majoritar, afectiv-intelectual – sau serii – etnic, religios, istoric, juridic. Elementele separate pot intra în diverse combinații în cadrul textului, în funcție de dicteul ideologic. Unele identități sunt intangibile, altele problematizante; interesantă este și observația referitoare la non-identitate, la „individul – ființa umană din comunism", împinsă în plan secundar de identitățile primare, adevăratele vedete ale textului constituțional, dar creată ca o supapă conceptuală pentru perioada negată chiar de spiritul democrat, explicit, al Constituției. Interpretarea acestor dominante foarte exact exprimate într-un context strict identificat coincide cu ale autorilor anteriori, însă se dezvoltă într-un alt registru: cum România este „o patrie a cetățeanului" definit prin negarea oricărei particularități („fără deosebire de rasă, naționalitate, origine etnică, limbă, religie, sex, opinie, apartenență politică, avere sau origine socială") și cum această definiție apare în urma unor dezbateri în care din nou naționalismul se face auzit cu argumente emoționale, tradiționaliste etc., avem încă o confirmare a dezinteresului major pentru individ și pentru diferențele sale specifice.

Formele istorice care reprezintă obiectul de analiză în capitolul al treilea al volumului intră în anumite relații de consonanță și formează dublete tematice: subiectul religiei antice i-a oferit ocazia unui fondator de școală românească, lui Vasile Pârvan, de a configura un discurs naționalist despre identitate, cu sprijinul unor date de cultură și de civilizație (studiul lui Zoe Petre); același subiect îl pune în rela-

ție și cu un alt savant, cu o carieră internațională prodigioasă, Mircea Eliade, care, în prima sa tinerețe, a scris, cum se știe, în spiritul vremii, folosind aceleași accente ideologice care scot în evidență o continuitate supra-expusă și o protoistorie supra-dimensionată, dificil de probat, așadar mai ușor de utilizat retoric (Florin Țurcanu); radiografierea structurii identității premoderne românești, prin apelul la ideile dominante ale politicii locale (Laura Mesina), este continuată de un studiu în care se aplică o altă metodă analitică la un corpus reprezentativ de texte iluministe și pașoptiste, pentru a se extrage locurile comune în jurul cărora s-a coagulat discursul identitar al începutului modernității locale (Silvia Marton).

Mă voi referi în continuare global la cei patru autori care semnează în această secțiune, pentru că studiile lor au, cred, un fundament comun, la care se trimite mereu, însă cu metode, perspective, instrumente de analiză foarte diferite: imaginarul identitar, consolidat de diferite personalități culturale prin lucrările lor științifice sau susținut de fapte și texte politice și istorice, care au reflectat, fie înainte de sfârșitul secolului al XVIII-lea, fie după, încercările de definire identitară printr-un raport imagologic cu un *celălalt*, strămoș sau adversar. Strategiile integrării (precum la pașoptiști, dar și la Vasile Pârvan – apartenența românilor *de facto* la Europa), care au făcut apel la interpretări subiective, au alternat în istoria discursului identitar cu strategiile disjuncției (într-un fel la medievali, într-altul la Eliade, la care „unitatea balcanică", de care ține și civilizația românească, își declină atât de vizibil propria specificitate în raport cu occidentul); între ele, ambiguitățile sau efasările au constituit de asemenea opțiuni care trebuie asimilate atitudinii istorice. Capitolul de față nu scuză anumite forme ale naționalismului, oricum ar fi el, conotat intelectual sau motivabil istoric. Fast și ne-fast în destinul comunității locale nu pot constitui probe relevante într-o analiză obiectivă asupra persistenței naționalismului, fie în pre-formele sale medieva-

le (mai curând atitudine politică motivată când religios, când etnic), fie în unele forme ale sale moderne. Cele două dublete care s-au constituit în cadrul acestui capitol se referă de fapt la aceeași formulă de auto-definire identitară prin raportare negativă la o alteritate folosită permanent ca motivație istorică. Inventarea unei identități protoistorice bazate pe zamolxismul populației getice – la romantici, ca și la unii oameni de știință din prima jumătate a secolului trecut –, menținerea ideii unor demult pierdute apartenențe politice, implicit identitare, la puterea romană sau bizantină – în cazul medievalilor locali –, sau mirajul unei conștiințe românești coerente și perfect conectate celei europene – la pașoptiști – denotă câteva aspecte ale identității românești:

- o anumită constanță a nevoii de legitimare prin trecutul propriu, care dă soluții argumentative în situații de criză;
- rolul major jucat de elitele politice sau / și de oameni de cultură în realizarea constructului imaginar ce susține definiția identitară;
- abandonarea atitudinii critice în lectura surselor istorice și subsumarea sensurilor lor reale ale acestor martori cauzei ideologice care provoacă noile interpretări;
- închiderea exclusivistă a discursului identitar asupra sinelui, prin raportare negativă la un celălalt, indiferent de natura acestuia și de natura afirmațiilor sau a prezenței sale pe scena istoriei;
- „naționalismul" ca o constantă, ca un accent pus întotdeauna pe unicitate, pe destin nefast, pe represiunea ce trebuie înlăturată prin afirmare identitară revendicativă, nu prin construcție și modernizare de instituții politice;
- „reinventarea" periodică, ce a dus la realizarea nu a unei identități, ci a mai multora.

Pluralul identitar românesc se declină însă cu desinența naționalismului, fie el de tip civic-teritorial, fie etnic-genealogic.

Secțiunea a patra din acest volum este, de fapt, o continuare a celei de-a treia, dar cu referire la circumscrieri „teritoriale" mai exacte, motiv pentru care o prezint tot global. Fie că este vorba despre imaginarul naționalist, marcat de o anumită nuanță, a „moldovenismului", la Eminescu (subiect tratat de Ioan Stanomir), fie că este vorba despre relația stabilită între diversele forme ale naționalismului transilvănean și cele ale descentralizării și ale corelării valorice trans-etnice cu Europa centrală, în același mediu local (Adrian Lăcătuș), problematica la bază este deja tratată: obsesiile efortului de (re)definire identitară și de întărire motivată a conștiinței comunității respective, raportarea prin negare la o alteritate, fie pentru auto-determinare a trăsăturilor identitare, fie prin afiliere la inventarul de trăsături ale unui Altuia, dezirabil. Efortul intelectualilor de a participa cu noi argumentate la fondarea identității naționale duce și în aceste din urmă cazuri la un discurs *pro*- sau *anti*-naționalist (la rândul lui, radical).

Traseul de la *românism* la *regionalism* ne apare așadar marcat de o puternică și vehementă conștiință națională, ce intră uneori în conflict cu conștiința etnică, presând asupra discursului politic, fie el constituțional, fie cultural, fie de întemeiere de epocă, fie de negociere militară sau politică, fie real, fie imaginar.

*

Volumul de față este, de fapt, o „carte" unitară, nu doar datorită temei comune, ci mai ales pentru că unei rețele centrale, care oferă câțiva termeni și mai multe întrebări, i se adaugă, rizomatic, sudat, alte rețele, cu alți termeni, analize, posibile răspunsuri și alte întrebări. „Nodurile" pot provoca în continuare alte structuri, alte studii, cu alte metode de investigare științifică, bineînțeles, cu alte date și subiecte. Problematica centrală și, mai ales, radiografierea ei, pe care acest volum colectiv le tratează, ar putea fi verificate și cu alte instrumente de analiză. Dacă trunchiul conceptual

și termenii-cheie rămân aceiași, e foarte posibil ca și noile studii să ajungă la concluzii asemănătoare.

Autorul e multiplu, dar vocile lui s-au dovedit a fi consonante; scriiturile sunt, în măsura în care convenția științifică și experiența permit, personale, însă punctele de vedere converg de cele mai multe ori. Fiecare studiu în parte propune o altă focalizare, dintr-un alt unghi, dintr-un alt plan, situându-se fie mai aproape de centrul teoretic, fie mai departe, înspre analize punctuale, dar integrate atent în tabloul general, al aceleiași chestiuni majore, al modului în care identitatea românească a fost exprimată, în timp, dar mai ales în modernitate și în actualitate, de textele culturale și de cele politice, de imaginarul colectiv sau de cel individual.

*

Discursul științific este însoțit de un discurs vizual inedit. Doi tineri actori români (în 2001-2002, studenți), Simona Ghiță și Mihai Bendeac, aflați într-o pauză pe un platou de filmare, s-au jucat cu câteva piese de butaforie. Un coleg regizor, Alexandru Fotea, a fost, pentru moment, fotograful indiscret care i-a surprins și care a creat, în acest fel, *prefața* fiecărui studiu din volum. Simona, cunoscută între timp și ca scenaristă, a făcut posibilă întâlnirea dintre „jocul cu / de-a istoria" și „privirea asupra istoriei". Generozității cu care cei trei ne-au pus la dispoziție imaginile le răspundem acum cu recunoștință. Volumul devine *o carte* și mai grăitoare, și datorită acestui dialog vizual atât de sugestiv, reieșit din întâmplare, dar coincident cu demersurile autorilor. „Filmul" ne înconjoară, la el ne raportăm, în el jucăm și noi, uneori cu fața și către trecut.

Fotografiile sunt, parcă, punerile în scenă ale unor interogații, relații, atitudini despre care noi am scris. Personajul „istorie" este căutat, așadar, prin texte și imagini, de mai mulți interpretanți, iar întrebările care îi sunt adresate rămân în continuare deschise.

Laura MESINA

ANEXĂ

Punctajul problemelor propuse pentru Secțiunea Timp și istorie în discursul identitar românesc, 21 aprilie 2001

Subsecțiunea I: *Metodologii sub semnul dublului Ipseitate-Alteritate*

Referent: Sorin Alexandrescu
Co-referent: Caius Dobrescu
Locutori: Laura Mesina și Adrian Lăcătuș

Tradițional, Sinele și Celălalt sunt văzuți drept termeni complementari, dacă nu chiar opuși: Sinele este sine în măsura în care *nu* este Celălalt și în măsura în care este *altfel* decât Celălalt. Percepția lor este, în acest sens, aceeași, fie că este vorba de indivizi, fie de comunități. Sunt aceste unități de sens un dat primordial sau un construct? Devine ceea ce este la un moment dat construit, ceva primordial într-o epocă următoare? Cum sunt „naturalizate" aceste concepte, inițial istoric determinate?

Cum apar *conștiința* de sine și cea despre celălalt ca fapte de diferență (*différance*) sau de diferențiere? Cum putem defini *reflecția* despre sine și despre celălalt? În ce sens putem vorbi, la amândouă, de o construcție, ceea ce presupune intenție, voință, opțiune, teleologie? În ce sens sunt aceste construcții (socio)culturale, politice, (nu numai) psihologice? Referințe teoretice posibile: Lacan, Ricœur, Levinas, Derrida etc.

S-ar putea distinge, la nivel colectiv, între *etnie*, bazată pe limbă, teritoriu și identitate comunitară, și *națiune*, în definiția (percepția) căreia ar intra și alți factori, precum deteritorializare în raport cu comunitatea inițială și reteritorializare la nivel de stat național, diferențiere socială și culturală în limbă, unificare economică, juridică, instituțională etc.? Este atunci *etnia* un dat și *națiunea* un concept

elaborat sau sunt amândouă construite în raport cu interese de grup, istorice?

Există numai o construcție sau există și o deconstrucție de sine? Sunt ambele operații de tip esențialist sau permit ele și acceptarea unei (anumite) contingențe sau a unei (anumite) plurivalențe?

Exemple românești, europene și extra-europene.

*

Subsecțiunea II: *Închideri și oferte ale discursului identitar*

Referent: Zoe Petre
Co-referent: Cristian Preda
Locutori: Silvia Marton și Ioan Stanomir

Constituirea unui discurs identitar presupune conștiința prealabilă a identității de sine a locutorului sau construiește această identitate în chiar actul ținerii discursului? Cum este constituit un discurs identitar? Teme, strategii, argumente. Rolurile istorice ale acestui discurs: inaugurarea identității naționale, menținerea (apărarea) ei, deconstrucția ei (ca falsă), transformarea ei în sens de *aggiornamento* motivat politic, etic etc. Este acest discurs în mod necesar unul „totalitar", în sensul de constituire a etniei sau a națiunii ca totalitate omogenă, care nu permite sau care controlează cu strictețe individualizarea membrilor săi? Este acest discurs în mod necesar „totalitar" și în sensul de strivire a individului sau a grupului component?

Discursul identitar și realitatea politică: legitimarea urmării sau a atingerii unor obiective, compensație la eșecuri politice, constituirea unor normative culturale sau etice diferite de obiectivele politice sau chiar opuse acestora. Discursul identitar ca mediator între cultură și politică.

Închiderea sau deschiderea discursului identitar ca două strategii fundamentale ale atingerii acestor obiective. „Închiderea" discursului ca mod de excludere a alterității

celorlalți, ca mod (necesar) de *nation-building* sau de exercitare a puterii asupra a tot ce este altă națiune sau element alogen. „Deschiderea" discursului identitar ca ofertă de includere a alterității: acceptare, integrare sau lichidare a alterității, respectiv a elementului alogen. Este discursul „închis" un discurs întotdeauna totalitar, în ambele sensuri ale cuvântului (menționate mai sus), este cel „deschis" întotdeauna unul democratic?

Exemple românești, europene sau extra-europene. Naționalismul românesc interbelic, discursul național-comunist, cel naționalist actual.

Există un naționalism al minorităților? Este el constituit analog, și ca răspuns la cel majoritar românesc? Sunt ele o replică în oglindă, una a celeilalte?

*

Subsecțiunea III: *Tipologii ale identității în cultura și istoria românilor*

Referent: Alexandru Zub
Co-referent: Mihai-Răzvan Ungureanu
Locutori: Alexandru-Florin Platon și Florin Țurcanu

Putem oare spune că abordarea „esențialistă" a identității și presupunerea că există o identitate românească esențial imuabilă permit o tipologie a (re)descoperirii ei, în timp ce abordarea identității sub semnul „contingenței" (non-esențialistă) permite nu numai o tipologie a *(re)descoperirii,* ci și una a *(re)inventării,* și nu numai a identității, ci și a identități*lor* românești de-a lungul istoriei? Există deci un *singular* sau un *plural* al identității? Este, în al doilea rând, identitatea (numai) o problemă a etniei sau / și a națiunii românești (v. prima subsecțiune pentru diferența dintre aceste două concepte)?

Conform uneia sau alteia dintre aceste abordări, care ar fi momentele și modurile (re)descoperirii / (re)inventării

identității românești? Cronicarii secolului al XVII-lea, Școala Adeleană, pașoptismul, Junimea, perioada interbelică etc.? Permit ele o tipologie, au ele un caracter ordonat, previzibil?

De ce apar asemenea întrebări cu privire la identitate în mod *cronic* în România? De ce *revin* ele periodic? Sunt ele o expresie a unei crize sau a unei expansiuni naționale? Există o legătură între momentele identitare și contextul politic respectiv, este (re)definirea identității în momentele respective o compensație la un minus de prestație politică a elitelor de atunci?

A cui voce formează discursul identitar? Se poate vorbi de o diferențiere internă a elitelor, în sensul că o parte a lor transcrie în registrul cultural ceea ce o altă parte a lor realizează, sau nu, în registrul guvernării?

Sorin ALEXANDRESCU

I. TEORII, TIPURI, TEME

Despre discursul identitar

Sorin ALEXANDRESCU

Câteva definiții ale identității

Paul Ricœur a discutat conceptul de „identitate" în mai multe cărți, printre care *Soi-même comme un autre*, apărută în 1990. După numeroase abordări preliminare, el analizează conceptul de „coerență a vieții proprii", din punctul de vedere al subiectului, și-l numește „un plan de vie", nu fără a aminti termenii înrudiți „Zusammenhang des Lebens" al lui Dilthey, „unitate narativă a unei vieți", și propriul său concept de „unitate narativă" din *Temps et récit*, prin care subiectul transferă asupra lui însuși procedeul de „mise en intrigue", pe care un narator îl aplică unui personaj. Această identitate narativă mediază între conceptele „idem" („Sameness", „Gleichheit") și „ipse" („Selfhood", „Selbstheit"), adică între ceea ce este egal cu sine însuși și ceea ce este (mereu) (conștient de) sine însuși [1]. Cei doi poli ai identității pot coincide în ceea ce Ricœur consideră „un caractère" sau pot fi distinși unul de altul, în ceea ce el numește „le maintien de soi", un termen dificil de tradus în românește, un fel de stimă de sine și fidelitate față de sine însuși. Nemulțumit cu asemenea definiție, Ricœur îi adaugă o dimensiune etică („une visée éthique"), pe care o definește „la visée de la «vie bonne» avec et pour autrui dans des institutions justes" [2]. Termenul de „autrui" apare în contextul resimțirii de către subiect a unei similitudini între el însuși și celălalt: eu te stimez pe tine, așa cum mă stimez pe mine însumi, eu cred (am toată încrederea) că tu poți face

1. Ricœur, Paul, *Temps et récit*, Éd. du Seuil, Paris, 1983, vol. 1, p. 143.
2. idem, p. 203.

ceva în viață, așa cum cred acest lucru despre mine. „Deviennent ainsi fondamentalement équivalentes l'estime de l'autre comme un soi-même et l'estime de soi-même comme un autre" [1]; această concluzie a lui Ricœur reia formula din chiar titlul cărții. Dar, evident, nici această concluzie nu este ultima: i se adaugă necesarmente o garanție instituțională, democrația modernă, fără de care stima de sine și solicitudinea pentru celălalt sunt vorbe goale.

Încercând o vizualizare a „ecuației" identitare a lui Ricœur, puse sub cifra zero ca fiind punctul de plecare al acestui eseu și din care excludem vizarea unei „vieți bune", ca fiind inclusă în conceptul de individ (nu a fost, desigur, întotdeauna așa, dar mi se pare caracteristic faptul că ignorarea ei a coincis cu absența instituțiilor juste, ceea ce o face poate superfluă în raport cu acestea din urmă), obținem:

IDENTITATE 0 = [individ (sinele) + celălalt + instituții juste].

Am putea să ne întrebăm, mai întâi, dacă definiția este completă, în ciuda grijii aproape maniace a lui Ricœur de a nu neglija nici o nuanță posibilă a dezbaterii. Putem astfel observa că „discursul identitar" la Ricœur este bazat pe individ, în sensul dialogal de relație între Sine și Celălalt, și pe instituții, dar nu pe comunitate, ca intermediar față de instituții ori ca alternativă la ele, deci nu pe identități colective, fie ele lucid asumate, fie mimate, preluate difuz, confuz sau interesat [2]. Mai bine zis, Ricœur se apropie de câteva ori de o posibilă definiție comunitară, dar ezită să o abordeze explicit. Vorbind astfel de putere, el distinge între *pouvoir-faire*, o presupoziție a capacității de acțiune a unui

1. idem, p. 226
2. Gebauer, Gunter și Wulf, Christoph, *Mimesis. Kultur, Kunst, Gesellschaft*, Ed. Rowohlts Enzyklopädie, Hamburg, 1992.

subiect, și *pouvoir-en-commun*, o caracteristică a unui individ aparținând unei comunități istorice[1]; distincția este reluată și altă dată[2], dar nu este elaborată mai departe. Într-un interludiu despre tragic, Ricœur discută hotărârea Antigonei de a-l îngropa pe fratele său, cu orice risc, „conformément aux rites", dar vede aici un devotament familial, nu unul comunitar[3]. În fine, discuția este purtată principial între universalitatea și contextualismul oricăror forme identitare[4], numai pentru a concluziona că o alegere între cele două principii ține de practica politică, altfel spus este contingentă, irelevantă teoretic. Ricœur nu ia în seamă identitățile colective, probabil pentru că le consideră superflue. Am putea preciza însă că ele sunt superflue numai pentru o gândire și o atitudine centrată pe individ și nu sunt deloc superflue într-o gândire centrată pe comunitate, precum – limitându-ne la partidele democrate – cele de tip localist, ecologic etc.

Tema reflecțiilor de față este, pe de altă parte, „discursul identitar la români", un discurs deci care presupune, dacă nu chiar se bazează pe conceptul de „identitate colectivă".

Ar trebui să vedem în această circumstanță o întâmplare cu tâlc și să ne întrebăm explicit de ce oare conceptul de „identitate individuală" a fost atât de puțin discutat în filosofia sau eseistica românească, pe cînd cel de „identitate colectivă" le-a obsedat și încă le obsedează pe amândouă. Oare nu pentru că identitatea colectivă a fost mereu resimțită mai importantă la români decât cea individuală, preferință implicit prezentă în însăși alegerea temei acestui colocviu?

1. Ricœur, *op.cit.*, p. 256.
2. idem, p. 299.
3. idem, p. 282.
4. idem, p. 319, 330.

Preferință românească sau nu, definiția lui Ricœur poate și trebuie completată în sensul unei (posibile) opțiuni comunitare. Mi se pare însă absolut esențial a păstra în această definiție lărgită accepțiunea de „Sine versus Celălalt", în sensul lui Ricœur, de solicitudine și respect pentru celălalt, *ca și cum celălalt ar fi „soi-même"*. Această precizare este pentru mine *sine qua non*, pentru că (numai) ea garantează toleranța reciprocă în practica unei opțiuni comunitare, la nivelul de jos așadar, și nu la cel al instituțiilor, și împiedică, în plan teoretic, deraierea spre intoleranță și rasism. În ceea ce privește definițiile următoare, consider că termenul de „individ" transportă sensul dialogal din definiția lui Ricœur (IDENTITATE 0). Am putea scrie atunci o definiție lărgită în felul următor:

IDENTITATE 1 = [individ + (local, național, global) + democrație],

în sensul în care coexistența celor trei termeni este obligatorie, dar pentru a doua poziție este opțional care termen anume din interiorul parantezei este ales. Potrivit acestei perspective identitare, dimensiunea comunitară este inconturnabilă, dar subiectul poate alege pe care din ele o preferă și această preferință, într-un fel, îl caracterizează.

Tot prin raportare la această „ecuație" am putea situa diversele identități politice. Liberalul clasic are tendința de a sări termenul secund, pe când neo-liberalul admite termenul „național"; creștin-democratul (inclusiv PNȚCD-ul tradițional) preferă termenul „local" (în sensul de subsidiaritate), naționalistul alege desigur termenul „național", dar ignoră atât „individul", cât și (adesea) „democrația"; comunistul ignoră și el acești termeni, fie pentru că le opune apartenența la o clasă socială (un termen absent din ecuația de mai sus, pentru motivul că mă întreb, retrospectiv, cât de autentică a fost vreodată această apartenență; el poate fi însă reintrodus în paranteza internă, ca o a patra opțiune,

de către cititorul care nu-mi împărtășește îndoiala), fie pentru că le opune, ca național-comunist, termenul „național".

În fine, ecuația ar putea fi aplicată, cred, și definițiilor de identități prioritar de grup, etnie sau națiune, prin simplă inversare a ordinii termenilor. Dacă pentru o identitate individuală, termenul „individ" este desigur prioritar, pentru un subiect colectiv el este dimpotrivă neglijabil sau cel mult aplicabil secundar, ca o opțiune internă grupului, în sensul că acesta admite în sânul său – sau nu – diferențierea individuală. Un grup se va putea defini deci ca local, etnic, național sau ca grup transnațional, deschis globalității. Definiția colectivă corespunzătoare s-ar putea atunci scrie astfel:

IDENTITATE 2 = [(local, național, global) + individ + democrație]

Și în acest caz am putea vorbi de identități colective care admit – sau nu – democrația sau libertatea internă și care recunosc – sau nu – calitatea de individ (independent, în oarecare măsură) a unui membru, ca tot atâtea variante de mișcări democratice sau totalitare, de grupuri sportive de fani, de bande de cartier, mafii, cluburi respectabile (desigur britanice), corpuri ofițerești sau de foști studenți (desigur la Oxford) etc.

Concluzia ar fi că o asemenea definiție a identității, inspirată de Ricœur, dar lărgită înspre comunitate, ar admite atât o variantă individuală (1), cât și una colectivă (2), atât una democratică clasică (individ + națiune + democrație), cât și democratică postmodernă (individ + global + democrație), precum și deviațiile, alunecările (conștiente sau nu) spre totalitarism naționalist sau terorist, fie el de cartier, fie internațional. Preferința mea personală merge fără nici o ezitare spre *identitatea democratică postmodernă*, deși i-aș adăuga, poate nostalgic, un element național subliminar. Ea este o preferință izvorâtă dintr-o experiență personală, dar și dintr-o deplasare generală în societatea occi-

dentală, spre sfârșitul secolului al XX-lea. Nu pot discuta însă aici dacă această preferință este deja acum sau va deveni în scurt timp generală în România. Mă voi referi dimpotrivă la alte definiții ale identității pe care le-a folosit, conștient sau nu (adică la nivelul mentalului colectiv), „discursul identitar românesc", mai ales interbelic.

Etnie și națiune

În volumul lor *Ethnicity*, John Hutchinson și Anthony Smith[1] disting între „etnie" și „națiune". Primul termen caracterizează un grup uman unit prin nume și origine comună (reală sau mitică; este vorba de memorie culturală, nu de rudenie, sau, în termeni sociologici, de „Gemeinsamkeit", nu de „Kinship"), limbă și cultură comună, solidaritate reciprocă, teritoriu fix și (minimală) organizație politică. Dacă aceasta din urmă atinge nivelul statului național suveran, etnia se transformă în națiune. Termenul de „națiune" este însă caracterizat, în plus, de economie, învățământ și administrație centralizate, de diverse instituții, printre care o poliție organizată, care asigură „monopolul violenței", și de capacitatea de a apăra militar frontierele. Dacă etnia este un dat, națiunea este o construcție, adică ceva care presupune un grup de inițiativă care pornește o acțiune conjugată, planificată, de construire a unei societăți și a unui stat. O definiție a lui Walker Connor, preluată de Hutchinson și Smith în altă antologie, *Nationalism*[2], este: „An ethnic group

1. Hutchinson, John și Smith, Anthony D. (ed.), *Ethnicity*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
2. Hutchinson, John și Smith, Anthony D. (ed.), *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

may be other-defined, the nation must be self-defined"[1]. Membrii unei etnii, cu alte cuvinte, se consideră un „noi" nemarcat, de la sine înțeles, în timp ce-i văd pe ceilalți (altă etnie) ca „ei", un termen deci marcat, „altfel", „diferiți" de „noi", și deci conotați drept incomprehensibili, dacă nu stranii, chiar absurzi sau primejdioși. Astfel îi vedeau vechii greci pe „barbari", dar și romanii, care se numeau pe sine „populus", categoriseau alte etnii drept „natio". La fel văd națiunile moderne minoritățile și imigranții, considerați desigur deosebiți de ele, majoritățile, localnicii.

Definiția pare turnată pe un calapod românesc. „Ei" erau catolici, papistași, în timp ce „noi" cultivam credința strămoșească, „ei" vorbeau limbi ciudate, în timp ce „noi" eram „romani", „ei" aduceau tot felul de inovații inutile, în timp ce „noi" rămâneam la legea din străbuni și la „ce am apucat", „ei" în general veneau aici, în timp ce „noi" eram aici etc. Noi eram așa cum eram, dar ei erau altfel, o definiție numai aparent pozitivă, pentru că în fond este reductibilă la faptul simetric că noi suntem ceea ce ei nu sunt, o definiție deci negativă. Asemenea distincții pot fi istoric susținute, dar numai din punctul nostru de vedere, deci numai văzute dinăuntrul grupului, numai dacă ele sunt considerate de grup drept primordiale. Or, tocmai acesta este caracterul *dat* al etniei, aspectul ei indiscutabil, evident. Din alt punct de vedere, extern, adică din punctul de vedere al altor etnii sau națiuni, evidența dispare și devine, pentru ele, ceva discutabil, conjunctural, circumstanțial, în timp ce desigur propriile lor aspecte sunt văzute de ele ca „primordiale". Jocul acesta de oglinzi este irezolvabil atât timp cât el se poartă la nivel etnic; numai saltul la nivel național, adică la nivel de instituții conștient construite, nu de

1. idem, p. 45-46.

limbă sau memorie colectivă, preluate automat de la strămoși, transformă aspectele etnice în realizări sociale comparabile, compatibile, discutabile (în sensul că pot fi discutate), raționalizabile.

Națiunea reprezintă un nivel de dezvoltare superior etniei. Această afirmație pare tot de la sine înțeleasă, dar ea are sens numai în perspectiva unui proces de modernizare, care consideră statul național drept forma ideală de organizare socială: doar etnia care depășește acest prag al modernității se realizează pe sine, celelalte rămân suspendate undeva la mijloc de drum, în așteptarea unui moment prielnic, pentru a face și ele saltul salvator. Chiar și așa se pune totuși întrebarea dacă etniile care devin națiuni reușesc saltul datorită unor calități înnăscute (punctul de vedere din nou primordialist) ori din cauza unor împrejurări norocoase (punct de vedere circumstanțialist). Discuțiile despre identitatea românească se lovesc ciclic de asemenea stânci inconturnabile, fie cu privire la formarea poporului român, fie a statelor feudale, fie a statului modern la 1859, 1866 sau 1918, în care – mentalitate tipic etnicistă și de-o parte, și de alta – istoricii români sunt mai curând primordialiști, iar cei străini mai curând circumstanțialiști.

Cartea lui Benedict Anderson, *Imagined Communities*[1], încearcă să depășească această dilemă, demonstrând că, în toate cazurile analizate, în Europa, ca și în Asia de Sud-Est, națiunile s-au născut ca urmare a unui proces de construcție socială, datorat unui grup decis și perseverent, care își urmărea evident propriile interese, dar ale cărui interese consunau totuși cu nevoi și expectanțe generale în etnia lor. Trecerea de la etnie la națiune nu ar fi deci „trezirea"

1. Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, Ed. Verso, Londra, 1983, 1991.

miraculoasă a poporului (teza, la noi, liberal-romantică, pe urmele lui Herder, Fichte, Mazzoni, Michelet), dar nici impunerea unui model străin de către un grup de bonjuriști mimetici (teză, tot la noi, a conservatorilor, de la Junimea la Nae Ionescu, dar și a lui Ernest Gellner), ci o acțiune bine calculată, „imaginată" de câțiva idealiști pragmatici, în interacțiune cu diverse alte grupuri sociale. Acești naționaliști „imaginează" națiunea nu în sensul negativ al cuvântului – lipsă de legătură cu realitatea –, ci în cel pozitiv, de risc personal, de creație intelectuală și de proiect social, pornind de la date etnice, dar și de la prelucrarea lor; altfel, acele date nu ar fi dus la nimic, la fel ca în deceniile sau secolele precedente. Este ceea ce și eu am susținut în *Paradoxul român* (1998), fără a fi citit încă, pe atunci, cartea lui Benedict Anderson.

Modele de tranziție

Cum se trece de la etnie la națiune datorită efortului unor naționaliști? Aproape toți autorii citați consideră că există două modele de tranziție, cel „lateral", „occidental" sau civic-teritorial și cel „vertical", „oriental" sau etnic-genealogic. Primul model a fost urmat mai ales de Anglia, Franța, Statele Unite, într-un fel și de Spania: națiunea a fost „sponsorizată" de stat și de clasa de sus, care și-a încorporat treptat alte grupuri și le-a antrenat în gestiunea națiunii. Cultura etnică inițială a grupului a devenit cultura națională ulterioară. Atât timp cât această dominație este pașnică sau nu este contestată de alte grupuri, națiunea rămâne solidă, unitară.

Modelul vertical a fost urmat aproape de toate celelalte națiuni, precum Germania sau Italia modernă, statele central- și est-europene ori statele mai recente din alte conti-

nente: aici, grupuri de intelectuali, de obicei desconsiderați de deținătorii puterii, s-au adresat direct poporului, peste capul clasei dominante, și l-au mobilizat la lupta pentru o modernizare economică și socială rapidă. Acest model vertical îl poate bruia pe cel lateral atunci când, în prima formă de națiune, etnii sau alte grupuri dezavantajate contestă *statu quo*-ul și cer violent partajul puterii. Naționalismul vertical poate fi ori economic și politic, „modernist", în sensul că dorește modernizarea forțată a națiunii după exemplul statelor avansate, ori cultural, „tradiționalist", în sensul că refuză modernizarea și apelează tocmai la specificul național (de fapt la cel etnic neanalizat), pentru a se împotrivi influenței nivelatoare a altor culturi. Iată o schiță a modelelor:

Modele	Pre-independență	Post-independență
Lateral Naționalismul civic-teritorial	Elimină conducătorii străini, instituie statul național, este anticolonial	Integrează alte etnii, constituie o nouă națiune, depășind trecutul colonial
Vertical Naționalismul etnic-genealogic	Trece la secesiune de state mai largi, constituie o nouă etno-națiune	Se extinde, include etnici de același sânge din afara frontierelor, este iredentist

Autorii numiți mai sus sunt de acord asupra existenței acestor două modele, chiar dacă utilizează formulări diferite. Frontiera dintre cele două faze – adică cele două coloane din table – este reprezentată de către declarația de independență a statului respectiv, faptul că el devine un stat suveran sau că face parte dintr-o asociație de state suverane. Conform acestui model, mișcările naționaliste militează deci, într-o primă fază, pentru asigurarea independenței statului național, iar în o a doua fază, pentru integrarea etniilor interne în stat și / sau a indivizilor de același sânge din afara granițelor. Odată ambele misiuni îndeplinite, s-ar zice că naționalismul și-a epuizat rațiunea de a fi și dispare.

Nu se spune cât timp durează aceste acțiuni și nici care este limita lor în spațiu: modelul ar putea implica însă ideea că extinderea în spațiu este „rezonabilă" numai până la atingerea graniței răspândirii etnice, adică a graniței lingvistice, implicație care ar exclude ocuparea unui spațiu locuit de alte etnii. Autorii citați subliniază deci raționalitatea apariției naționalismului, ca și a dispariției lui, dar ei nu răspund la întrebarea dacă această raționalitate este numai de ordin logic sau este și urmată de istorie.

Istoria nu pare însă a respecta logica. Germania hitleristă s-a extins mult spre est, din „nevoia de spațiu vital" și pentru a justifica joncțiunea cu germanii de pe Volga. În general, aproape nici o etnie nu trăiește izolată, ci amestecată cu altele. Orice anexare a unor „etnici de același sânge din afara frontierelor" la o „patrie-mamă" înseamnă deci și anexarea altor etnii sau națiuni, unele care poate tocmai s-au desprins de aceeași „patrie-mamă", văzută de ele însă ca stat colonial. Autorii de mai sus sunt desigur conștienți de această contradicție internă a modelului lor; ei par însă a spune, deși nu o afirmă nicăieri ca atare, că o asemenea extindere ține de „logica naționalismului", dar nu și de dreptul internațional ori de racordarea unui naționalism la alte naționalisme rivale (vezi de exemplu confruntarea dintre o „Serbie Mare" și o „Albanie Mare"). Am putea vedea aici deci sursa unui naționalism peren, care nu încetează odată cu realizarea statului național independent. În cele ce urmează, nu mă voi referi însă la acest exemplu de contrazicere a modelului de practica unui naționalism iredentist, exemplu implicat oarecum în model, ci la alte exemple, precum cel românesc, în care naționalismul continuă după realizarea statului național, deși *nu* trece la iredentism.

Aș spune că, în ceea ce privește naționalismul românesc, există cel puțin patru motive de critică a modelului de mai sus:

1. Nu este adevărat că elitele naționale adoptă un singur model din cele de mai sus; ele par, dimpotrivă, că utilizează atât pe unul, cât și pe celălalt, simultan sau consecutiv, în funcție de circumstanțele istorice.

2. Nu este adevărat că naționalismul încetează să mai acționeze atunci când a fost creat statul național independent sau când expansiunea teritorială a atins un prag „rezonabil"; el continuă, dimpotrivă, să acționeze și după aceea, „imaginând" alte scopuri.

3. Nu este adevărat că sentimentele etnice dispar atunci când etnia a devenit o națiune; dimpotrivă, ele se adaptează la noua situație și amenință să distrugă „unitatea" națională creată.

4. Nu este adevărat nici că tranziția de la etnie la națiune este un proces cu sens unic; națiunile pot dimpotrivă oricând să „recadă" în etnii, așa cum au demonstrat dezintegrarea Uniunii Sovietice și a Iugoslaviei. Comportamente etnocentrice continuă de altfel să existe și în multe națiuni occidentale. Atitudinea națională rămâne deci permanent un construct și trebuie întreținută ca atare, indiferent de aparentele „victorii" asupra celei etnice.

Voi încerca să aplic aceste observații generale la anumite aspecte ale istoriei românești recente.

România în secolul XX

Istoria României pare să se conformeze acestui model. Naționaliști „etnico-genealogici" au chemat poporul la luptă între 1848-1859, conform modelului vertical, iar războiul de la 1877 a condus la separarea de imperiul otoman și la constituirea statului național suveran. Această atitudine din perioada de „pre-independență" nu a fost însă urmată de o „post-independență" conformă aceluiași model. Regatul României nu a manifestat nici un iredentism după 1878, ba chiar a ignorat interesele românilor de peste granițe, deși

aceștia erau lipsiți de drepturi politice, atât în Transilvania, cât și în Basarabia, intrând chiar într-un acord defensiv secret cu Austro-Ungaria și cu Germania contra Rusiei. România a preferat deci interesele ei de stat intereselor naționale sau, altfel spus, elita politică a preferat naționalismul politic celui cultural. Pe de altă parte, politica României între 1866-1914 și 1918-1938 demonstrează afinitate față de modelul civic-teritorial, încercând să integreze în gestiunea statului, prudent, diverse grupuri ale clasei de mijloc; astfel pot fi citite reformele de după primul război mondial (vezi și cartea mea *Privind înapoi, modernitatea*[1]). Elitele românești au trecut de la modelul „vertical" (până la 1866) la cel „lateral" (după 1866), pentru că primul era util în timp de criză și al doilea în timp de evoluție pașnică. Există și o altă explicație: modelul lateral este aplicat de elitele politice, cel vertical de elitele intelectuale. Primele se află la putere, celelalte sunt lipsite de putere în stat sau sunt excluse de la aceasta, beneficiind, în schimb, de un înalt statut social. Putem deci deosebi elitele puterii de elitele statutului social și putem observa alternanța influențelor lor în societate. Numai în timp de criză politică elita intelectuală poate încerca – și adesea reușește – să smulgă puterea din mâinile unei elite politice deficiente, dar, la sfârșitul crizei, elita politică își recâștigă dominația, chiar dacă având o altă compoziție socială; elita intelectuală funcționează deci doar temporar ca o contra-elită politică. Sistemul politic românesc indică astfel, în trecut ca și acum, lipsa unei alternative politice structurale, internă sistemului, trebuind să facă mereu apel la *outsiders* intelectuali, în loc să apeleze, cum e normal, la *insiders* politici. De la începutul perioadei democratice

1. Alexandrescu, Sorin, „Junimea, discurs politic și discurs cultural", p. 47-90 și „Populism și burghezie. România la începutul secolului XX", p. 91-124, în *Privind înapoi, modernitatea*, Ed. Univers, București, 1999.

moderne, elitele politice se arată a fi capabile să-și succeadă una alteia numai în perioadele de liniște, nu și în timpuri de criză, când sistemul dezvăluie o neobișnuită și primejdioasă fragilitate.

Alternanța elitelor politice și a celor intelectuale coincide cu alternanța modelului lateral cu cel vertical. Rezultatul este o anumită împrospătare a compoziției elitei politice, desigur, dar și o dovadă a incompetenței sale. Intelectualii apar astfel ca eternii pierzători: chemați la putere când sistemul se clatină, ei sunt imediat eliminați când sistemul este repus în funcțiune (vezi și unele observații încă de actualitate în cartea mea *Identitate în ruptură*)[1].

Se conturează astfel un dualism al naționalismului politic și social de nuanță liberală, vizând modernizarea rapidă a țării, și al naționalismului cultural, de nuanță intelectuală și conservatoare-junimistă, vizând încetinirea procesului. Această situație „netipică" în ceea ce privește modelul de mai sus explică, cred, resurgențele naționaliste de după 1918, anul marii uniri, când naționalismul ar fi trebuit, conform modelului, să-și considere misiunea încheiată. Încă o dată, modelul pare mai degrabă potrivit naționalismului de dinainte de independența statului decât celui posterior acestei independențe.

Pe de altă parte, naționalismul cultural, în oricare formă resurgentă, apelează inevitabil la modul de acțiune „vertical": Iorga, Crainic, A. C. Cuza, Codreanu, comuniștii la 1944, toți se adresează „poporului", pe deasupra unei clase de sus corupte, incompetente sau înstrăinate; ei cer deci „regenerarea" de jos a societății, tocmai pentru că refuză sau sunt refuzați unei cooptări la gestiune de tip „lateral".

1. Alexandrescu, Sorin, „Prefață. Între călugări și eretici ", p. 7-24 și „Intelectualii la răscruce", p. 65-81, în *Identitate în ruptură*, Ed. Univers, București, 2000.

Al doilea motiv de critică privește faptul că naționalismul reapare în statul național independent, acum ca naționalism cultural, dar și ca un fundament al oricărei gândiri sau practici culturale care refuză cartesianismul în filosofie, secularizarea, sistemul politic reprezentativ, instituțiile democrației liberale, modernismul estetic ori centrarea vieții publice, de orice fel, pe individul rațional și autonom. Aceste valori erau, dimpotrivă, apărate de un „front" politic și intelectual destul de omogen, susținut de partidul liberal, de instituțiile statului, dar și de numeroși intelectuali, printre care și scriitori, precum Ștefan Zeletin, Eugen Lovinescu, Gheorghe Călinescu, Șerban Cioculescu, Tudor Vianu ori Camil Petrescu, Hortensia Papadat-Bengescu, Anton Holban etc.

Naționalismul cultural consideră această centrare pe individ o primejdioasă apologie a atomismului social, o acceptare a faptului că individul rămâne rupt de orice comunitate, plutind într-un vid lipsit de viitor și de speranțe, steril, poate civilizat, conform dualității spengleriene, dar nu profund cultural. Acestui individualism, considerat a fi definitoriu pentru societatea urbană, îi sunt opuse, de către multiplele și diversele, poate chiar eterogenele forme de naționalism cultural, tot felul de ancorări în comunitar, de la cel agrarian al lui Madgearu, la cel cultural-istoric al lui Iorga, la cel ortodox al lui Crainic sau Nae Ionescu, la sistemul mitic al lui Blaga și la sacrul lui Eliade, la românismul lui Rădulescu-Motru, la corporatismul pro-Mussolini al lui Manoilescu, sau la extremismul cuzist ori legionar. Pe de altă parte, am putea distinge între un naționalism cultural care s-a lăsat antrenat în politică și unul care a evitat, cel puțin o vreme, capcanele politicului. Blaga, ca și grupul Criterion în anii 1932-1934, se dedică unei căutări a identității, situate, este adevărat, în afara individualismului liberal, dar și în afara agrarianismului, a ortodoxiei de la „Gândirea" sau a unui extremism de dreapta atunci încă incipient,

nesemnificativ. Interesant la acest grup ar fi că el încearcă, din nou în afara limitelor modelului de mai sus, o căutare a identității de tip ne-politic sau post-politic, centrat pe valori precum spiritualitate, experiență, forțare a limitelor cunoașterii umane etc., termeni prin excelență de căutare a identității de tip individual, nu colectiv. Mulți criterioniști, precum Eliade, Cioran, Noica, deși nu Mircea Vulcănescu și alții, vor aluneca în 1937-1938 din nou în politic, iluzionându-se a vedea în legionari o soluție. Mi se pare însă necesar a discuta separat cele două faze ale criterioniștilor, complet diferite din punctul de vedere al principiilor. Am încercat acest lucru într-un articol dintr-o publicație apărută la New Europe College[1].

O concluzie a acestei discuții ar fi că naționalismul nu este în sine nici „bun", nici „rău" sau că, mai bine zis, el poate fi atât una, cât și cealaltă. Cheia evaluării lui rezidă în compoziția sa internă, potrivit factorilor numiți de definițiile IDENTITATE 1 și IDENTITATE 2. Prezența în combinație a factorului „democrație" sau „diferențiere individuală internă" împiedică, până la un punct, deraierea în totalitarism. Ar fi astfel de observat că nici legionarii – vezi de exemplu supunerea lor oarbă la ordinele sau sugestiile lui Codreanu și crimele care au rezultat –, nici comuniștii – aserviți cultului personalității și ducând la robotizarea individului – nu au cunoscut o democrație internă de partid și aceasta este, desigur printre altele, rațiunea pentru care ei au dorit și distrugerea democrației în societate. Dimpotrivă, alte tipuri de naționalism, cel social-economic, precum

1. Alexandrescu, Sorin, „Towards a Modern Theory of Romanian Nationalism in the Interwar Period", în *Nation and National Ideology Past, Present and Prospects*, „Proceedings of the International Symposium held at the New Europe College", New Europe College, București, 2001, p. 138-165.

la liberali, sau cel cultural, la Stere, Madgearu și alții, s-au dovedit benefice. Ne-am putea întreba și dacă „respectul față de celălalt", inclus în definiția termenului de „individ", a existat la Iorga sau la Nae Ionescu, cel care acorda, într-un articol celebru, calitatea de român adevărat ortodocșilor, dar nu și uniților din România.

Identitatea difuză sau istorie fără timp

Revin astfel, după un ocol, la cele spuse la începutul acestui articol. Vorbeam atunci de o primă definiție a identității, bazată pe prioritarea individului, și de o a doua, centrată pe valori comunitare, prin inversarea ordinii termenilor componenți. Am precizat mai sus că, teoretic, ambele definiții pot fi atât democratice, cât și autoritare.

Corelând definiția mai curând filosofică, de tip Ricœur, cu cea mai curând cultural-istorică a lui Hutchinson, Smith sau Anderson, este evident că discursul identitar românesc se situează mai ales în zona termenilor colectivi ai definiției, nu în cea a termenului individual. În ciuda numeroaselor critici ale unui individualism liberal *à outrance,* o definiție clasic liberală a identității este greu de găsit în România, în timp ce primează cea neo-liberală sau cea a modernismului economic, în care termenul central este națiunea. De cealaltă parte, toate definițiile naționalismului cultural sunt principial comunitare, mai ales naționale, deși Blaga sau Crainic fac elogiul satului, deci a unui termen teoretic local, în practică însă a unui sat cosmic sau ortodox, lipsit de ancorare într-o regiune geografică anume.

Cultura română de la sfârșitul secolului XIX și din secolul XX pare a ignora individul, deși este obsedată de negativitatea lui, de primejdioasa lui multiplicare în societate. S-ar spune că individualismul există în societate, dar este refu-

zat în cultură, adică exact în acel loc de elaborare care îl atribuie, demonizându-l, societății. Puținii simboliști, moderniștii gen Mateiu Caragiale, Camil Petrescu, Hortensia Papadat-Bengescu sau Anton Holban ori Eugen Lovinescu, Mircea Eliade – autorul de romane sociale (dar nu autorul de nuvele fantastice), tot puținii avangardiști, adesea evrei – ceea ce explică ruptura lor mai ușoară de tradițiile comunitare ortodoxe –, sunt excepții într-un peisaj dominat de valori identitare colective, liberale sau anti-liberale, de dreapta (stânga e ca și inexistentă) sau de romancieri ca Rebreanu și Sadoveanu. Dimpotrivă, individul este adesea blamat, fie ca întreprinzător lipsit de scrupule, de la Duiliu Zamfirescu la Cezar Petrescu, fie e asimilat „huliganilor", de un același Mircea Eliade.

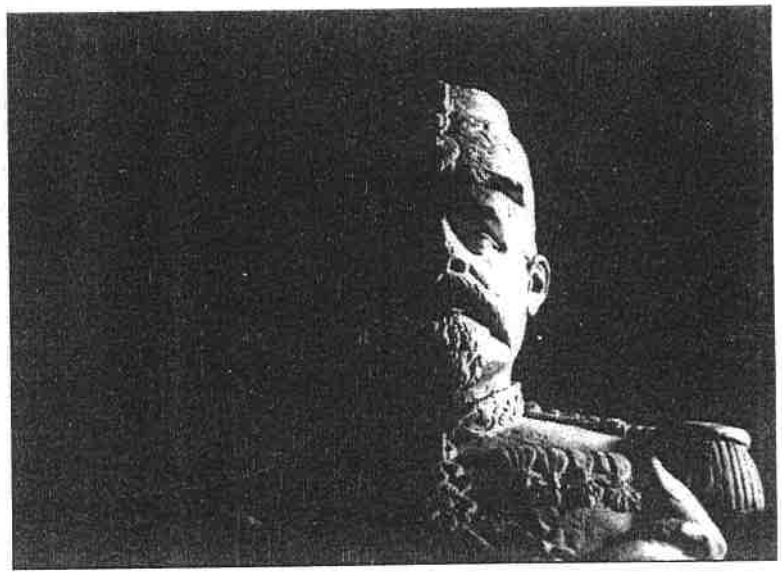
Discursul identitar românesc din perioada interbelică este deci centrat pe termenul național, atât localul, cât și globalul nespunându-i mare lucru (ar fi interesant de comparat această atitudine a scriitorilor cu cea a pictorilor, mai mult interesați de Europa, fie de Franța, la Grigorescu ori Pallady, fie de Italia, la Petrașcu ori Dărăscu). Diferența, spuneam, o dă prezența sau absența termenului „democrație" din ecuație. Dar mai este ceva. Opțiunea comunitară obsedează discursul identitar românesc prin categorii *difuze*, stihiale, neanalizate sau metaforice. Blaga încearcă o sistematizare a lor, dar rămâne la o terminologie mai curând metaforică decât conceptuală. De aici, poate, și impactul enorm al categoriilor lui, mai ales al unor termeni ca „spațiul mioritic" sau „retragerea din istorie", asupra culturii române. Paciurea și Brâncuși participă la această elaborare metaforică (la ei vizuală). Caracteristică este și popularitatea, în toate epocile istorice, a termenului de „spiritualitate", un termen vag aproape prin definiție. La mijloc de drum între un sens religios și unul intelectual laic, „spiritualitatea românească" pare a îngloba toate intuițiile vagi și informulabile ale tuturor eseiștilor ancorați în „inefabilul"

românesc. Încercările de precizare ale lui Mircea Vulcănescu și Eliade s-au produs tocmai *contra* acestui inefabil și ar fi interesant de analizat odată în ce măsură au reușit ei o precizare a termenului. Multe alte fenomene culturale interbelice sau chiar mai recente s-ar putea explica prin persistența unor categorii vagi, „fuzzy", difuze, a unui inefabil emoțional, dar imposibil de conceptualizat: persistența picturii impresioniste, a criticii literare și a criticii de artă de același tip, puținătatea romanului realist față de avalanșa scrierilor „de atmosferă", lipsa de interes pentru portretul individual *exact* în pictură, întârzierea fotografiei și a filmului, indiferența față de filosofia limbajului și de filosofia politică versus obsesia filosofiei experienței etc. Nu vreau să spun că acești din urmă termeni, în fiecare cuplu, sunt lipsiți de valoare, nici că ei ar fi prin definiție inferiori altora, ci numai că este frapantă concentrarea culturii române pe ei, în dauna termenilor alternativi.

Există fără îndoială o legătură între un anume discurs identitar și anumite constante tematice în cultură. Fascinația unei identități difuze își trage rădăcinile tocmai din faptul că discursul identitar nu a trecut cu totul subtila graniță dintre etnic și național, că a rămas prins în categorii „date" și nu „construite", că a mizat pe memorie culturală și comunitate „de sânge" și nu pe aderență la instituții nou create, că a rămas mai curând premodern decât a devenit modern, că a ignorat individualul în folosul comunității – dar a unei comunități perene, dominate de blocuri istorice înghețate în metafore, în locul unei analize istorice lucide –, că a aliat, în mod atât de straniu, obsesia istoriei cu înghețarea timpului, tinzând la o eternitate senină, dar înșelătoare, fantasmatică, deși adesea superb de frumoasă.

Construcția identitară a românilor

Alexandru–Florin PLATON



Preambul: două povestiri edificatoare. În cartierul în care locuiesc, am trecut adeseori, în plimbările mele, pe lângă panoul publicitar al unei instituții locale de interes public. Numele ei este Regia Autonomă Județeană de Apă-Canal (R. A. J. A. C.), Iași. Mult timp, nu m-am învrednicit să privesc cu atenție la panoul pe lângă care treceam aproape zilnic, deși textul lui este, dacă nu mă înșel, același, de cel puțin cinci ani[1]. În fond, de ce aș fi făcut-o? Ce aș fi putut afla citindu-l? Până la urmă, acest lucru s-a întâmplat. Sub numele cu litere pictate în alb pe fond albastru al firmei stătea scris cu caractere supradimensionate: „TRADIȚIE ȘI MODERNITATE". Un titlu numai bun pentru o comunicare sau un colocviu, mi-am spus, citindu-l.

Exact de cealaltă parte a micii intersecții în care este așezat panoul, se află cazarma impozantă a Corpului 10 Armată. În urmă cu șapte ani[2], după renovarea integrală a clădirii, a aleii din față și a porticului de la intrare (străjuit acum de vulturul brâncovenesc cu crucea în cioc, așezat deasupra inscripției „Onoare și patrie"), statul major a pus să se construiască lângă zidul de incintă, dar spre stradă, un mic scuar dominat de statuia lui Ștefan cel Mare, înfiptă în vârful unui soclu, la baza căruia o inscripție redă binecunoscuta replică atribuită voievodului în *Apus de soare*: „Moldova nu este a mea și nici a voastră..." etc. Ulterior, de o parte și de alta a scuarului, pe trotuarul din fața cazarmei, pe

1. Între timp (dacă nu mă înșel, în anul 2005), atât panoul, cât și inscripția au dispărut, în urma modernizării prin care a trecut sediul instituției.
2. În 1994 (data scrierii prezentului text fiind 2001).

ceea ce comandantul garnizoanei intenționase, la un moment dat, să numească „Aleea mareșalilor", au fost amplasate busturile mareșalilor Prezan și Averescu. Proiectul care le asocia și bustul lui Ion Antonescu nu a mai apucat (din fericire!) să se împlinească. În locul celui de-al treilea mareșal, ofițerii Corpului 10 Armată s-au resemnat a pune chipul regelui Ferdinand Întregitorul.

Asemenea forme de cultivare a memoriei colective nu sunt câtuși de puțin insolite. Ele se întâlnesc astăzi în multe din orașele țării.

Scurtă paranteză teoretică. Construcția identitară a unui grup etnic sau național începe întotdeauna prin două interogații principale: *cine suntem noi?;* și *cum am ajuns să fim ceea ce suntem?* Aceste întrebări sunt întotdeauna formulate de elitele grupului sau ale comunității și se pun în anumite momente (uneori, când pare să se joace soarta întregii comunități). Tot elitele produc, desigur, și răspunsurile.

Din acest unghi, este limpede că identitatea – orice identitate – *se construiește*, fie și numai prin opera de selecție și de sistematizare a datelor pe care o presupune. Prefer termenul de „construcție" celui de „invenție", pentru că el îmi pare a sugera mai bine caracterul „amfibologic" al conceptului de „identitate" și, în același timp, al procesului care îi dă naștere. Pe de o parte, amândouă sunt, în chip evident, *subiective*, de vreme ce sunt elaborări ale unor „actori" sociali, care nu numai că amestecă în ceea ce fac, voluntar sau nu, propriile lor criterii de valoare, preferințe, idiosincrazii, prejudecăți ș. a. m. d., dar prin însuși faptul că *fac* un asemenea lucru, îi atașează acestuia o dimensiune umană în sensul cel mai autentic „imponderabilă", deopotrivă rațională și fantasmatică. Subiectivă fiind, identitatea poate fi, tocmai de aceea, reconfigurată (extinsă, restrânsă etc.), ori de câte ori necesitățile o impun. Aceasta nu în-

seamnă, totuși, că producerea ei poate conduce la un număr – teoretic – infinit de ipostaze. Construcția identitară este un act uman, dar care lucrează cu un set de date certificate ca „obiective" (să spunem: limba, confesiunea, originea, amplasarea, profesiunea), care nu suportă decât un număr relativ limitat de rearanjări. De aceea, producerea identității nu este atât o invenție, cât o construcție: materialele care o compun nu sunt fabricate (sau nu în întregime), ci organizate și interpretate, deoarece *preexistă* instanței „auctoriale" care le convoacă la „suprafață". Tocmai acest lucru conferă credibilitate (altfel spus: verosimilul) unei construcții identitare: faptul că ea se dezvăluie o dispunere de piese a căror autenticitate intrinsecă poate fi relativ ușor constatată și controlată de terți. Evit cu bună știință să asociez construcția identității cu o „mitografie", pentru a înlătura echivocul instalat de un înțeles rezidual al cuvântului „mit", care așază adesea un (incorect) semn de egalitate între acesta și „mistificare". Nici termenul de „ideologie" nu mi se pare mai potrivit pentru a defini acest proces, întrucât, dacă ideologia reprezintă, în genere, un demers rațional și „programat", cu o finalitate pragmatică, relativ apropiată și precisă, elaborarea identității este, în pofida imperativelor care o pot inspira, infinit mai puțin planificată și coerentă. Dar, ceea ce mă face să nu asimilez construcția identitară nici unuia din cei doi termeni de mai sus este „închiderea" lor: în timp ce validarea simbolică a identității presupune, în chip absolut, o recunoaștere exterioară (altfel spus, o alteritate), atât mitul, cât și ideologia (mai ales aceasta) își sunt lor însele suficiente: nu au nevoie de vreo confirmare pentru a exista.

Identitate și istorie. Din câte îmi pot da seama, *trecutul* a fost (și pare a stărui să fie) una dintre referințele cardinale ale identității colective a românilor. Înțeleg aici prin trecut nu atât istoria „trăită", istoria ca durată, cât felul în

care ea este sistematizată și transfigurată în memorie colectivă, prin sensurile și semnificațiile pe care i le atașează actul interpretării. Acest mod de a proceda nu îi caracterizează doar pe români. „Istoria" a fost piesa esențială care a forjat identitățile naționale pretutindeni în Europa Centrală și de Răsărit, precum și în Peninsula Balcanică. Ea a înglobat într-un discurs unic tot ceea ce putea contribui la construirea imaginii despre sine a grupurilor etno-naționale din aceste zone: evenimentele memorabile, religia, limba, figurile emblematice ale comunității, chipurile ori ipostazele detestabile ale „străinului" ș.a.m.d.

A doua particularitate a construcțiilor identitare din zonă mi se pare a fi *generalitatea*, respectiv *unicitatea* lor, trăsătură ce decurge în chipul cel mai firesc din rolul atribuit istoriei în acest proces de elaborare. Identitățile central- și est-europene nu par a fi multiple, ci singulare. Ele sunt identități *naționale*, care au luat naștere nu ca un numitor comun al anumitor identități reticulare, de grad mai mic, socio-culturale sau confesionale, ci ca forme globale și unice (*totale*) de agregare. Din acest punct de vedere, socotesc că există o diferență majoră între tipologiile identitare vest-europene și cele din Estul Europei. În timp ce în Europa de apus identitățile naționale au inclus, fără a le anula, o sumă întreagă de specificități, deopotrivă culturale și teritoriale (cazurile francez, hispano-portughez sau cel italian fiind cele mai caracteristice), în cealaltă parte a continentului, în absența acestor specificități sau în condițiile precarității lor, națiunea a jucat rolul unui reper identitar unic. Românii, cel puțin, par a confirma această constatare. De fapt, chiar aceasta este teza pe care aș dori să o enunț aici: anume, că elaborarea identității etno-naționale românești în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea nu s-a suprapus multiplelor identități speciale, proprii unei societăți dezvoltate organic – ca, bunăoară, cele profesionale și socio-cultu-

rale –, ci s-a construit ca o formă exclusivistă de solidarizare, a cărei perenitate a fost asigurată prin cristalizarea ei în *stat național*. Așa s-ar explica nu numai latura ei militantă, ci și radicalismul afirmării. Toate încercările ulterioare de autodefinire a identității românești nu numai că s-au exprimat prin dualități reciproc-exclusive (modernism *vs.* tradiționalism, europenism *vs.* autohtonism), dar – ceea ce mi se pare încă și mai important – aceste dualități, mai atent examinate, se vădesc a fi, până la urmă, „sub-specii" sau avataruri de circumstanță ale *aceluiași* reper identitar politic-național care, unic fiind, trebuia să fie și omogen, neadmițând multiplicitatea. În orice caz, de la cronicarii secolului al XVII-lea până la generația pașoptistă, unicitatea construcției identitare apare ca o constantă (spiritul critic al Junimii provocând în acest *continuum* o fractură, prin alternativa culturală propusă). Această totalitate a discursului identitar a făcut ca dezbaterea în jurul unor definiții ca cele de mai sus (modernism, tradiționalism etc.) să împrumute la noi, cel mai adesea, forma unor disocieri și confruntări radicale și ca, pe de altă parte, interogațiile cu privire la identitatea românilor să aibă mereu implicațiile unei crize existențiale. Asemenea întrebări nu s-au pus la români cu calm și serenitate, ci ca o problemă de o gravitate maximă, ca și cum ar fi implicat în mod direct destinul personal al fiecăruia. Cred că aceasta este o situație proprie tuturor comunităților caracterizate printr-o formă singulară de identitate.

Construirea identității într-o formă atotcuprinzătoare cum este identitatea națională pare a fi o regulă în societățile intens polarizate, lipsite de o „clasă mijlocie" (în sensul generic al termenului) sau cu una precară, incapabilă a absorbi și atenua șocul conflictelor sociale. În aceste societăți, absența unei asemenea clase explică și lipsa (respectiv raritatea) acelor forme *intermediare* de asociere – cum ar fi grupările profesionale, vecinătățile spațiale sau

diversele forme de sociabilitate –, apte de a conduce la identități socio-culturale de grup. În istoriografia română, studiile de natură a ne edifica asupra existenței sau a non-existenței unor asemenea forme sunt, deocamdată, rare. Dar cele câteva date pe care le avem până acum la dispoziție sunt de ajuns pentru a ne sugera faptul că nici în ultima parte a secolului al XIX-lea și, cu unele excepții[1], nici în România interbelică, formele burgheze și „mijlocii" de sociabilitate nu au fost prea numeroase. În asemenea condiții, afirmarea unei identități globale a fost singura cale de menținere a unei solidarități altminteri imposibile. Iar unica modalitate care putea conduce la acest rezultat a constat în convocarea repetată a trecutului și organizarea lui ca o memorie colectivă, aptă de a da fiecăruia un sentiment al apartenenței la „corpul" național.

Concluziile cu care doresc să închei sunt, din perspectiva celor spuse până acum, previzibile. Într-un tip de cultură caracterizată printr-o identitate „totalizantă" nu este nimic paradoxal în faptul că o oarecare instituție își alege drept emblemă „scripturară" nu ceea ce ar putea-o defini ca serviciu *public*, ci o formulă a cărei impersonalitate ne reamintește că avem de a face cu o instituție a *statului* (încă) omnipotent. După cum, în aceleași circumstanțe, este de asemenea normal ca o unitate a armatei (structură aparținând, de asemenea, statului) să încerce a se identifica nu cu *propriul* ei trecut, căutând în acesta ceea ce, eventual, ar particulariza-o, ci să se depersonalizeze prin asumarea și reciclarea clișeelor memoriei colective.

---

1. Poate anumite grupări intelectuale sau cercuri de ofițeri ale armatei române regale.

Surse ale diferenţierii discursului naţional în istoria politică şi culturală a României moderne

Caius DOBRESCU

În cele ce urmează, voi încerca să prezint unele dintre cauzele unei structurări polimorfe a naționalismului românesc. Voi prezenta mai întâi condițiile istorice care au condus la o diferențiere regională destul de marcată a ideologiilor și a politicilor identitare; apoi, variația care apare prin corelarea discursului identității etnice cu diferite tipuri de identități sociale, diferențiere care conduce la apariția unor culturi distincte ale sentimentului național; în sfârșit, voi încerca să expun procesul diferențierii valorilor și atitudinilor legate de națiune, urmărindu-l în istoria intelectuală a modernizării, prin concentrare asupra unor polemici care, desprinse de momentul strict al apariției lor, au dovedit, în timp, o mare capacitate de regenerare, prin adaptarea la contexte politice și culturale dintre cele mai diferite.

1. Diferențierea istorico-regională

1.1. Naționalismul transilvan

Ideologia națională ia naștere în Transilvania ca urmare a expunerii unei întregi generații de tineri reprezentând minoritatea credincioșilor Bisericii Române Unite cu Roma influenței intelectuale a Epocii Luminilor. Acceptând să adere la una dintre religiile „recepte", românii uniți înlăturau una dintre piedicile tradiționale așezate în calea participării lor la viața politică a Principatului – apartenența la cultul ortodox. Deși accesul la libertățile și demnitățile publice le rămân în continuare foarte limitate, românii uniți au câștigat totuși un drept fundamental, care avea să fie extins treptat și asupra majorității ortodoxe – accesul la educație. Într-o primă fază, acesta s-a concretizat într-un veritabil program de acordare a unor burse de studiu subvenționate de stat, prin care Maria-Tereza și, ulterior, Iosif al II-lea intenționau să creeze o pătură omogenă de funcționari, aparținând tuturor naționalităților Imperiului, formați în spiritul cosmopolit și raționalist al Luminilor și, în același timp, loiali dinastiei de Habsburg.

Interpretarea tradițională conferită acestor evoluții este că, prin creditarea intelighenției naționale, Imperiul și-a semnat, în fapt, condamnarea la moarte, fiindcă acestea au resemnificat complet bagajul conceptual al raționalismului universalist, utilizându-și abilitățile pentru a argumenta cât mai convingător pretențiile de emancipare politică ale propriilor etnii. Interpretarea este, totuși, restrictivă, fiindcă ignoră faptul că luminismul raționalist și legalist care a prezidat la nașterea lor și-a pus totuși o puternică amprentă asupra naționalismelor Europei Centrale. În orice caz, asupra naționalismului românilor transilvăneni. Accesul acestora la conștiința națională este legat intim de asimilarea bazelor unei culturi juridice de tip occidental (e drept, mai degrabă în forma unei raționalizări a sistemului feudal al privilegiilor), de asimilare a unui ethos birocratic, generat de reformele instituționale globale ale secolului al XVIII-lea și de asimilarea spiritului militant al catolicismului (transmis ulterior, într-o formă rapid laicizată, și românilor ardeleni ortodocși).

1.2. Naționalismul Vechiului Regat

Dacă în Transilvania naționalismul românesc se naște în contextul ideologic al barocului austriac, în Muntenia și Moldova discursul naționalismului se articulează sub o cu totul altă influență politică și intelectuală, aceea a romantismului francez. Deosebirea este profundă și trebuie înțeleasă pe două planuri: cel al principiilor și valorilor politice și culturale; cel al instituționalizării respectivelor valori și principii. În ceea ce privește domeniul ideilor, naționalismul moldo-valah nu are, așadar, ca nucleu ideologia Luminilor, foarte palid reprezentată dincolo de Carpați, ci spiritualismul și voluntarismul romantic. Naționalismul din Principate este, în esență, congener cu descoperirea utopianismului[1] și a discursului memoriei și al fanteziei[2]. Dacă românismul transilvan este definit în perimetrul dreptului natural[3], cel muntean și moldovean este legat mai degrabă de „supranaturalismul" romantic.

Între cele două momente de elaborare identitară survine o cezură, ținând de devenirea modernității înseși: raționalismul manifestat înăuntrul unei ordini ierarhice, stabile, medievale, este înlocuit cu devenirea continuă, menită să genereze deopotrivă vizionarism și machiavellism. Mutația intervenită în politica și în cultura din sfera Europei Centrale și a Balcanilor, odată cu instabila sinteză dintre romantism și „Realpolitik", pusă sub semnul naționalismului,

1. Antohi, Sorin, *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Ed. Litera, București, 1994
2. Zamfir, Mihai, *Din secolul romantic*, Ed. Cartea Românească, București, 1989, p. 70-106
3. Georgescu, Vlad, *Istoria ideilor politice românești (1369-1878)*, Colecția istorică Jon Dumitru Verlag, München, 1987, p. 222

produce efecte până astăzi. Politologul István Bibó analiza, într-o lucrare clasică, amprenta determinantă pe care a lăsat-o asupra culturii politice a acestei regiuni o întreagă generație de „falși realiști" care, luându-l ca model pe Bismark, considerau că dreptul emană din forță și că îi este întotdeauna subordonat: Tisza, Brătianu, Pachtich, Bethlen, Veniselos etc.[1].

Această durată lungă poate fi verificată și în ceea ce privește formele dominante ale culturii identitare în Vechiul Regat, cultură care va domina și procesul integrării Transilvaniei, a Bucovinei și a Basarabiei în România Mare. Dar, în pofida poziției dominante, acest naționalism de factură romantică nu va elimina niciodată complet naționalismul raționalist și legalist care caracterizează, de la nașterea sa, conștiința identitară a românilor central-europeni.

2. *Diferențierea socio-culturală*

2.1. Naționalismul elitelor

Este vorba, în fapt, de moștenirea naționalismului elitar al secolului al XIX-lea. În ciuda conflictelor tenace care le-au marcat îndelungata coabitare politică, atât liberalii, cât și conservatorii români au contribuit la conturarea și substantierea acestui naționalism elitar. Retorica democratică a liberalilor nu excludea o continuă argumentare în favoarea elitelor productive, industriale. Democrația liberalismului românesc era deschisă nu tuturor claselor, ci *elitelor tuturor claselor*. Pe de altă parte, asemenea liberalilor europeni

1. Bibó, István, *Misère des petits états d'Europe de l'Est*, traducere de Gyorgy Kassai, Éd. L'Harmattan, Paris, 1986, p. 167.

în general[1], și liberalii români credeau foarte mult în educație: accesul la națiunea politică nu era posibil fără proprietate (care să ateste responsabilitatea și autonomia economică) și / sau fără o formație intelectuală (care să certifice independența de spirit).

Conservatorii sunt și ei foarte apropiați de această definiție elitară, „excepționalistă" a națiunii. Uneori, ei folosesc aceleași concepte, dându-le sensuri diferite (e.g.: „clasele productive", care, pentru liberali, includeau la loc de cinste comercianții, juriștii, bancherii, antreprenorii, însemnau, pentru conservatori, țăranii, care „produceau" în sensul cel mai fizic cu putință, și boierimea tradițională, considerată a-și fi dezvoltat o vocație a bunei și dreptei administrații). Alteori, deși conceptele utilizate sunt altele, ideea de fond rămâne în esență aceeași (e.g.: opțiunea pentru modernizarea instituțională și pentru cultivarea elitelor tuturor claselor). În fapt, mișcarea junimistă este aceea care conferă credibilitate intelectuală conservatorismului autohton, iar junimismul este, în mod evident, nu o ideologie a nostalgiei și a regresului, ci una a progresului gradual, dar continuu[2].

Este semnificativ că, începând din anii '70, critica „elitismului" redevine o temă constantă a mașinii de propagandă comuniste, orientată împotriva reprezentanților a ceea ce se va numi, după 1989, „rezistența prin cultură". Să nu uităm nici politicile culturale, urmărind în mod asumat să creeze o elită, susținute practic, dar mai ales simbolic, de filosoful Constantin Noica[3]. În comunism, reprezentanții

1. Kahane, Alan, *Aristocratic Liberalism*, New York, Oxford University Press, 1992 și Hollinger, Robert, *The Dark Side of Liberalism. Elitism vs. Democracy*, Ed. Praeger, Londra, 1996.
2. Ornea, Z., *Sămănătorismul*, Ed. Fundația Culturală Română, București, 1998.
3. Marino, Adrian, „Cazul Noica", în *Politică și cultură*, Ed. Polirom, Iași, 1996.

elitei artistice, științifice, intelectuale, constituiau o rețea de prestigii și de putere în care cultivarea unui discurs naționalist al „excepționalismului" juca un rol esențial de legitimare.

2.2. Naționalismul populist

Pe lângă speciile naționalismului exclusivist, elitar, trebuie să luăm în discuție și familia naționalismelor populiste. De fapt, a acelor forme ale naționalismului românesc care au în spate intelighenții. Voi da aici vastului și contradictoriului concept de „intelighenția" o accepțiune mai precisă: este vorba despre acele grupări intelectuale solidare ideologic și simbolic, nesigure pe identitatea și poziția lor socială, care își propun să mobilizeze mase în jurul unor idei politice de tip radical, lipsite, de obicei, de o articulare programatică propriu-zisă[1]. Caracteristica distinctivă a intelighenției naționaliste este că radicalismul e prezentat ca o resuscitare a adevăratei tradiții.

Distincția dintre „elite" și „intelighenție" se face simțită mai întâi odată cu criticismul curentului junimist, orientat împotriva a ceea ce acesta recepta drept logocrația liberalismului romantic[2]. Dar o schimbare profundă și cu consecințe pe termen lung se constată abia în momentul 1900, odată cu afirmarea unui nou discurs național, cu accente de fundamentalism etnicist și de populism. Acest moment și această transformare culturală sunt indisolubil legate de

1. Besançon, Alain, *Originile intelectuale ale leninismului*, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 91.
2. Maiorescu, Titu, „Beția de cuvinte", în *Critice*, Ed. Eminescu, București, 1978.

personalitatea lui Nicolae Iorga, primul care a teoretizat – sau, mai bine spus, a predicat – o reală socializare a discursului identității, într-o națiune compusă în majoritate din țărani analfabeți. Statisticile vorbesc de la sine despre raportul urban / rural[1] și despre rata scăzută a alfabetizării[2] în Vechiul Regat și în România Mare. Aceste date trebuie corelate cu observația, frecventă în studiile de etnologie, că țăranii nu și-au asumat până foarte târziu identitatea de cetățeni și de membri ai unei națiuni, cultura lor politică rămânând cu obstinație parohială.[3]

Sămănătorismul, expresie a micului romantism resentimentar *fin-de-siècle*[4], și poporanismul, varianta autohtonizată a ceea ce Lenin denumea „narodnicismul liberal", manifestat în Rusia anilor 1890[5], contribuie la ideologia unei republici țărănești, bazate pe mica proprietate agrară și pe respingerea corupției morale, reprezentate de civilizația urbană și industrială. Acest precipitat de etnicism, socialism (afirmat sau nu ca atare), ruralism și antisemitism (în forme considerate îndeobște „moderate", la 1900, dar care, indubitabil, așază fundamentul antisemitismului ideologic din perioada interbelică) ar putea fi cu ușurință pus sub semnul a ceea ce, în mediile conservator-radicale din Italia și Germania anilor '20, se numea revoluția națională.

Identificarea națiunii cu țărănimea are o dublă semnificație, implicând jocul dintre puritatea de „clasă" și cea de

1. Livezeanu, Irina, *Cultură și naționalism în România Mare, 1918-1930* (trad. din engl. de Vlad Russo), Ed. Humanitas, București, 1998, p. 17-21.
2. idem, p. 48.
3. Densusianu, Ovid, „Folclorul. Cum trebuie înțeles", în *Opere alese*, Editura pentru Literatură, București, 1966, p. 45-50.
4. Ornea, *op. cit.* .
5. Micu, Dumitru, *Poporanismul și „Viața Românească"*, Editura pentru Literatură, București,1961, p. 29-32.

„rasă" (pentru a folosi conceptele consacrate în domeniul studiilor culturale). De asemenea, naționalismele populiste tind în mod spontan către o coborâre a standardelor performanței culturale, tehnologice, economice. Dacă în construcția conceptului elitar de națiune intră automat un corpus de criterii intelectuale și morale denumit, după caz, „europenism", „occidentalism", „modernitate", conceptul populist este esențialmente difuz, având o raportare insidioasă la parametrii sau criteriile de măsurare a performanței. Aceasta din cauză că naționalitatea este înțeleasă ca o valoare esențială, fondatoare, aflată dincolo de orice posibilitate de cuantificare și chiar dincolo de analiză – este, ca să spunem așa, o „structură profundă". În aceste condiții, patriotic este nu să mobilizezi energiile națiunii pentru a atinge standarde „abstracte" ale performanței, ci să faci efortul de a delegitima standardele și criteriile în funcție de care națiunea „iese prost".

Există o anumită relație între supradeterminarea identitară de tip etnic a acestui tip de naționalism și criza sau incertitudinea identității sociale trăită de inteligheția sa purtătoare. Apelul la „românismul profund" este asociat cu nevoia acută de auto-definire a unor grupări culturale sau politice, plasate într-o poziție de marginalitate sau de ilegitimitate: generația intelectuală a lui Nicolae Iorga pătrunde în spațiul public, provocând, după eșuarea tuturor încercărilor de „penetrare", „establishment"-ul elitar al junimismului[1]; în perioada interbelică, generația lui Emil Cioran și Mircea Eliade se confruntă cu un sistem universitar și cultural prea puțin permeabil, pe care trebuie să-l forțeze „dinafară", în timp ce congenerii lor, care își traduc politic radicalismul mistico-etnic, vor ajunge să exprime prin atenta-

1. Ornea, *op. cit*, p. 178-185.

te teroriste protestul față de sistemul politic considerat clientelar, care îi respingea; în epoca aparentei destalinizări din anii '60, noua generație de lideri, ajunși la putere odată cu sau cu sprijinul lui Nicolae Ceaușescu, vor încerca să elimine ilegitimitatea originară a regimului comunist, care le asigura guvernarea, prin recursul la un discurs al mobilizării identitare de masă cu implicații anti-rusești, care va sta la baza „național-comunismului" dezvoltat începând cu 1971 [1]; după căderea, în decembrie 1989, a regimului de dictatură, segmente ale „inteligheției de partid", legate de mașina de propagandă a național-comunismului și care se simțeau amenințate, în condițiile unui încă posibil (pe atunci) proces public al „colaborașionismului", au constituit grupuri de presiune mediatică, menite să promoveze o ideologie parohială și șovină, scăpată acum de orice fel de cenzură.

Spre deosebire de naționalismul „excepționalist", cel populist nu se adresează în primul rând categoriilor sociale stabile, care nutresc sentimentul auto-realizării, ci marginalilor și frustraților unui sistem sau altul. Pe de altă parte însă, naționalismul populist se adresează, potențial, și „clasei mijlocii", așa cum poate fi aceasta înțeleasă în context est-european și românesc, tocmai pentru că această difuză categorie are probleme de identitate socială dintre cele mai severe. Aceasta este situația în secolul al XIX-lea, când un echivalent al „stării a treia" se conturează din meșteșugari, negustori și, mai ales, dintr-o mică boierime nesigură pe statutul ei [2], aceasta este situația și în perioada post-comunistă, când o întreagă categorie de funcționari publici, reprezentanți ai intelectualității „umaniste" sau „tehnice", diferite categorii de operatori calificați sau mici administratori industriali, personalul tehnic și administrativ din multe ramuri ale economiei, se confruntă cu contradicția dintre pretențiile lor de status și realitatea unor venituri tot mai scăzute.

1. Gilberg, Trond, *Nationalism and Communism in Romania. The Rise and Fall of Ceausescu's Personal Dictatorship*. Westview Press, Boulder, San Francisco & Oxford, 1990, p. 47-56.
2. Platon, Alexandru-Florin, *Geneza burgheziei în principatele române (a doua jumătate a secolului al XVIII-lea – prima jumătate a secolului al XIX-lea)*. Editura Universității „Al. I. Cuza", Iași, 1997, p. 264-344.

3. Diferențierea moral-intelectuală

Până aici am discutat diferențierea discursului naționalist ce rezultă din acțiunea unor diferite niveluri de determinare: istoric, social, cultural. Această prezentare pleacă, însă, de la un model care simplifică mult realitatea, presupunând un fel de matrice a ideologiei naționale care, pătrunsă în mediul cultural românesc, este modelată în funcție de forțele de asimilare ce se exercită „mecanic" asupra ei. Or, un asemenea „grad zero al naționalismului" este, evident, o pură ficțiune. Difuziunea culturală nu se produce niciodată într-un asemenea mod ordonat și non-contradictoriu. Ceea ce migrează dinspre centrele puterii economice, politice și culturale înspre „periferia" europeană începând din secolul al XVIII-lea nu este un sistem conceptual clar structurat și neechivoc, ci un „nor" de motive legate de tema națiunii și identității. Atunci când polemicile purtate în zona culturală a „centrului" nu difuzează ca atare până în zona „periferiei", rămâne, totuși, posibilitatea ca unele contradicții latente în mesajele emise de cultura-donor să facă erupție, asemenea unor colete-capcană, în cultura-beneficiar.

În spațiul cultural românesc, ca oriunde altundeva, reprezentarea despre națiune este legată de antinomiile, pro-

babil irezolvabile, ale modernității: libertate vs. egalitate; responsabilitate vs. solidaritate; competiție vs. cooperare; deliberare vs. mobilizare; inovație vs. conservare; fapte vs. valori; scepticism vs. teleologie; relativism vs. fundamentalism; individualism vs. etatism etc. Poziționarea în planul acestor inevitabile tensiuni dintre stilurile de gândire și viață este determinată de o opțiune morală și intelectuală, ale cărei condiții pot fi până la un punct refăcute, dar a cărei sursă rămâne una interioară – de unde și, ca să spunem așa, „posibilitatea imprevizibilului" în istoria socială și culturală.

Pentru a ilustra acest tip de diferențiere, îmi voi alege exemplele atât din etape ale modernizării românești, care se plasează deja într-o perspectivă istorică suficient de „confortabilă", cât și dintr-o istorie „imediată", al cărei contur se află mereu în mișcare.

Un conflict dramatic între opțiuni intelectuale și morale care conduc la naționalisme incompatibile este acela dintre militantismul național „comunitarian" al generației lui Nicolae Iorga și cel „mesianic" al generației lui Corneliu Zelea-Codreanu. Acest conflict a condus la asasinarea profesorului Iorga, în contextul rebeliunii legionare din ianuarie 1941. Șocant în această dramă este faptul că viziunea lui Freud despre „hoarda primitivă", fondată prin „uciderea tatălui", i se aplică în detaliu: Iorga, supranumit, încă din perioada acțiunii sale culturale de la Sămănătorul, „Apostolul neamului", reprezintă, sub aproape toate aspectele, chiar dacă în bună măsură involuntar, o sursă de inspirație pentru extremismul etnicist și mistic care face explozie în perioada interbelică[1]. Legăturile dintre marele istoric și A. C. Cuza, conducătorul facțiunii extrem-antisemite a naționalismului românesc în perioada 1900-1920, datează tot din epoca militantismului sămănătorist și sunt de substanță, nu conjuncturale, chiar dacă între ei avea să intervină, în special după 1918, o ruptură. Pe de altă parte, prezența publică a lui Nicolae Iorga, esențială pentru cariera sa politică, reprezintă o modalitate de a instrumentaliza mediatic charisma personală, care premerge direct strategiei similare adoptate de liderii Legiunii Arhanghelului Mihail. În sfârșit, imaginea publică a lui Iorga conținea, într-un mod ostentativ, caracteristicile unei „figuri a Tatălui", într-un plan moral-spiritual, dar și fizionomic și atitudinal. Așadar, asasinarea sa de către niște imitatori sau discipoli frustrați ar trebui să constituie subiectul de analiză al unei psiho-istorii afirmate de la o vreme în cercetarea umanistă din România[1].

Ceea ce ne interesează, însă, în această discuție sunt substratul de valori și opțiunile fundamentale care au făcut ca discursuri naționaliste consubstanțiale să devină, de la un moment dat, ireductibile unul la celălalt. Trebuie spus că naționalismul lui Nicolae Iorga este o expresie excentrică, dar și reprezentativă, a eclectismului ideologic „fin-de-siècle": în el se combină ecourile unui romantism convins de existența „spiritului națiunilor" cu un pozitivism antiromantic, culminând cu opțiunea intimă pentru ateism[2]. Deși exaltă în nu puține dintre lucrările sale rolul bisericii ortodoxe în păstrarea identității naționale, Iorga consideră totuși că acesta trebuie înțeles în limite sociale și culturale, nu în perspectiva unei teologii a istoriei. Prin aceasta, dovedește afinități mai mult sau mai puțin asumate cu contempora-

1. Râpeanu, Valeriu, (ed.), (f.a.), *Nicolae Iorga, Mircea Eliade, Nae Ionescu. Polemici, controverse, elogii*, Ed. Lider, București, 1993.

1. Borbély, Ștefan, „Dualismul motivațional în psihoistorie", în *Visul lupului de stepă*, Ed. Dacia, Cluj, 1999.
2. Nagy Talavera, Nicholas, *Nicolae Iorga - o biografie*, traducere de Mihai Eugen Avădanei, Ed. Institutul European, Iași, 1999, p. 85.

nul său Charles Maurras, directorul de conștiință al „Action française", care se considera și el un „catolic ateu". În toată opera sa militantă, Iorga leagă naționalismul de „sănătatea" micii comunități rurale, promovând o morală a echilibrului bazat pe cutume.

Împotriva acestor valori, noua generație a naționalismului românesc, afirmată după primul război mondial, exalta sacrificiul mistic și distrugerea apocaliptică menită să antreneze o „renaștere" de tip milenarist. Toată această reconstrucție gnostică și revoluționară a ortodoxiei tradiționale consuna cu „decadentismul" wagnerian și nietzscheean al Occidentului, pe care Iorga nu a contenit nici o clipă să le combată[1]. Un naționalism intim asociat cu un cult al morții (temă centrală în așa-numitul „trăirism" al anilor '30) trebuia să îi apară lui Nicolae Iorga (fără să greșească, de altfel) drept o altă expresie a „morbidității" simboliste pe care o prezentase sistematic drept marea amenințare la adresa spiritualității românești în luptele sale literare din epoca 1900[2].

Un alt exemplu de diferențiere a discursurilor naționaliste în funcție de opțiuni intelectuale și morale ni-l oferă conflictul în jurul semnificației conferite evenimentelor din decembrie 1989, care au dus la prăbușirea regimului comunist. În funcție de valorile fundamentale pe care se întemeiază, diferitele culturi politice conturate sau devenite vizibile după 1989 reflectă momentul răsturnării lui Ceaușescu ca pe o revoluție spontană a întregului popor (oarecum în maniera în care erau – și mai sunt – prezentate, în general, revoluțiile în manualele de istorie românești), fie

1. Tismăneanu, Vladimir și Pavel, Dan, *Revoluționarii mistici*, în „Sfera politicii", nr. 30-32, București, 1995.
2. Iorga, Nicolae, *O luptă literară*, , Ed. Minerva, București, 1979.

drept un „putsch" organizat de o facțiune pro-moscovită, dizidentă așadar în raport cu național-comunismul lui Ceaușescu, al Partidului Comunist și al Securității. Astfel, o perspectivă asupra națiunii, care pornește de la respectul modern pentru individ, se confruntă, în continuare, cu perspectiva care pornește de la solidaritate și mobilizare. „Participarea maselor" reprezintă, în primul din cele două orizonturi mentale, o sursă ultimă de legitimitate, în timp ce, în celălalt orizont, invocarea acestui argument este discreditantă (asta pentru că se presupune că singurul loc unde „masele" acționează solidar și votiv pe scena istoriei sunt manualele de marxism-leninism). Din perspectiva naționalismului liberal(izant) post-comunist, caracteristica fundamentală a „românismului", cu toate avantajele și dezavantajele implicate, este individualismul.

O altă sursă de dezacord simbolic este legată de măsura în care perioada comunistă poate fi inserată în „marea narațiune" a istoriei naționale. Grupuri de opinie legate de politicile de dezvoltare din perioada comunistă susțin teza unei loialități față de „interesul național", a unei etici (birocratice, dacă ar fi să o fixăm tipologic) a responsabilității și a unei solidarități „practice" a națiunii în fața directivelor venite din partea „corpului străin", reprezentat de structurile ideologice de comandă. Este vorba aici despre ceea ce unii au descris drept o ideologie populară a solidarității „gospodărești" în jurul „specialiștilor" bine intenționați[1]. Acestui organicism „materialist", care imaginează națiunea drept o comunitate a „nevoilor", i se opune resurecția unui organicism „idealist", cu afinități certe față de legionarismul interbelic, pentru care națiunea reprezintă o configu-

1. Pasti, Vladimir, *România în tranziție. Căderea în viitor*, Ed. Nemira, București, 1995, p. 72-75.

rație spirituală imuabilă, în care elementele religioase joacă un rol determinant. Din acest punct de vedere, „dezvoltarea" comunistă este inacceptabilă, fiindcă reprezintă un atentat la „ființa națională", o încercare de a viola o ordine morală, profundă și „eternă".

4. Concluzii

Principalul punct pe care mi-am propus să-l susțin în acest articol este non-omogenitatea „naționalismului" în contextul cultural românesc. Avertismentul mi se pare necesar în condițiile în care utilizarea frecventă a familiei de cuvinte a „națiunii" în discursul public creează observatorului extern impresia unui front larg și articulat. În spațiul românesc, la fel, presupun, ca peste tot în Europa Centrală și chiar în Balcani, naționalismul este adeseori prins, în mod identic, în contradicțiile, nuanțele și conflictele sale „interne", ca și în Europa Occidentală. Complicația / complexitatea intelectuală și cea morală a modernității își pun amprenta și asupra acestei categorii de ideologii, doctrine și curente de sensibilitate. Ipoteza mea, care rămâne în continuare să fie verificată / argumentată, este că dispersia, fragmentarea, contradicția pot contribui, discutând în termenii realismului politic, la menținerea unei stabilități politice *sui generis*. Cu alte cuvinte, tendințele extreme, de semn contrar sau numai diferite, se pot ține în șah reciproc. Desigur, însă, că exemplul tragic al fostei Iugoslavii este mereu aici, pentru a ne reaminti că asemenea „garanții" nu au decât un caracter relativ...[1]

1. Textul a apărut în Dobrescu Caius, *Inamicul personal*, Ed. Paralela 45, 2001.

II. DE LA TEORIE LA POLITICĂ

Națiune și identitate etnoculturală

Alexandru ZUB

Nici un termen al acestei ecuații nu e destul de limpede prin el însuși pentru a ne scuti de unele adnotări introductive. În geografia simbolică a lumii moderne, „națiunea" se prezintă ca un concept tot atât de contradictoriu, pe cât de ineluctabil, în orice analiză a fenomenului modernității. Antinomii și ambiguități funciare îi însoțesc lucrarea cronotopică în cele peste două secole de când se poate vorbi de națiune modernă, în sens constituțional, politic, precum în Franța, ori în sens organic, cultural, ca în spațiul german[1]. Cele două categorii nu epuizează, desigur, bogata și complexa semantică a „națiunii", pe seama căreia există deja o amplă literatură[2].

Dacă finele secolului al XVIII-lea a plasat pe orbita istoriei „națiunea" în ambele sensuri amintite, secolul al XIX-lea avea să desfășoare un vast proces de închegări naționale, definindu-se în ansamblu ca un secol al „naționalităților". Nu e de mirare că secolul al XX-lea a debutat, se poate spune, cu „legiferarea" principiului autodeterminării, a cunoscut două mari conflagrații de rang mondial pe seama

1. Cf. Giessen, B., *Nationale und Kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*, Ed. Suhrkamp, Frankfurt/M, 1991.
2. Hermet, Guy, *Histoire des nations et du nationalisme en Europe*, Paris, Éd. du Seuil, 1996. Cf. Deutsch, Karl W., *An interdisciplinary bibliography on nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1956.

aceleiași idei, pentru a se încheia, sub ochii noștri, cu repunerea în discuție a întregii problematici naționale[1].

Coincident cu abolirea sistemului comunist din Europa, finele secolului XX a impus o viziune pluralistă în multe domenii. *Return to diversity* e titlul sub care Joseph Rothschild a publicat, după destructurarea „blocului sovietic", o istorie politică a Europei Est-Centrale din ultima jumătate de secol[2]. Dar Europa însăși, cu toate că în plin proces integrativ, reclama o formă plurală[3], deja în uz cu un sfert de secol în urmă[4]. Identitatea ei se desena în cercuri concentrice, integrarea se planifica în mai multe viteze[5].

Cu toate astea, esențială rămânea opoziția dintre Est și Vest, persistentă, în pofida retoricii integraționiste puse la lucru de strategii unificării europene. Ceea ce Jacques Bainville remarca în 1920, ocupându-se de urmările războiului abia încheiat, e încă valabil. Ca și atunci, forța reprezentată de „blocul" răsăritean s-a pulverizat, lăsând să reapară vechi rivalități și o periculoasă instabilitate politică. S-a vădit iarăși că adesea naționalitatea precumpănește aici asupra națiunii. Aceasta din urmă, națiunea, e un produs geo-istoric, însemnând cultură, obiceiuri, cutume, amintiri comune, adică o serie de elemente ce asigură o anume statornicie în reacții și interese. În acest sens, estul european învederează

1. Brubaker, Rogers, *Nationalism reframed. Nationhood and the national question in the New Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; Pynsent, Robert B., (ed.), *The literature of nationalism. Essays on East European identity*, SSEES, London, 1996.
2. Rothschild, Joseph, *Return to diversity: a political history of East-Central-Europe since World War II*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
3. *Europele din Europa*, „Secolul 20", nr. 10-12 / 1999; nr. 1-3 / 2000, București.
4. Huntzinger, Jacques, *Europes*, Éd. Ramsay, Paris, 1977.
5. Zielonka, Jan, *European Union: identity in concentric circles*, in „Roumanian Journal of International Affairs", III, București, 1997, p. 79-89.

încă slăbiciuni importante: „La démocratie pure est introduite dans des pays qui ont tout à créer, tout à fonder, des frontières à défendre, des populations hétérogènes à unir: œuvre rude, de longue haleine, qui s'accomode mal d'un gouvernement faible, instable et divisé. Étant neufs, ces pays ne possèdent pas le correctif des pays anciens qui ont adopté la démocratie sur le tard. Ils n'ont pas de formation sociale historique, d'organisation administrative, de traditions politiques et bureaucratiques. Et il n'y a pas à craindre seulement que leur développement en soit retardé ou compromis. Ce qu'ils ont de plus précieux, la nationalité elle-même, peut être remise en question"[1].

Asemenea judecăți, extinse asupra unui întreg secol de convulsii politice, recomandă în fond raportarea națiunii la durata medie, cum s-au deprins să facă deja unii istorici, sau chiar la durata lungă, dacă ne amintim de braudeliana *Identité de la France*[2]. Rezultă, din studiile cele mai riguroase, că națiunea nu trebuie socotită ca o realitate definitivă, imuabilă, pe care istoricul o poate circumscrie o dată pentru totdeauna, pe seama unui determinism biologic, ca într-un „insectar" din recuzita entomologiei, ci ca o realitate organică și complexă, una în continuă schimbare, desigur.

Asupra acestui fel de a defini entitățile etnoculturale ne-a prevenit deja, cu peste un secol în urmă, Ernest Renan, atunci când spunea că „națiunea e un plebiscit de fiecare zi", o realitate opțională ce se reconstituie mereu[3]. Este sensul de la care se revendică o întreagă exegeză a fenomenului național, de la Georges Sorel și Max Weber până la

1. Bainville, Jacques, *Les conséquences politiques de la guerre*, Paris, 1920 (apud *L'Histoire*, 132 / 1990, p. 42).
2. Cf. Braudel, Fernand, *L'Identité de la France, I. Espace et histoire*, Éd. Arthaud-Flammarion, Paris, 1986.
3. Renan, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Éd. Agora Pocket, Paris, 1882.

studiile postmoderne, cu accente variabile, însă având ca trăsătură constantă respectul pentru voința fiecăruia de a-și asuma o identitate colectivă[1].

Un paradox frecvent în istorie face ca uneori o idee benefică într-un timp să devină funestă în altul. Ideea națională, se știe, a contribuit la formarea statelor moderne, în secolul al XIX-lea, dar a ajuns nocivă în secolul al XX-lea, faza exceselor ideii respective. Partizanii și negatorii ei par la fel de hotărâți, dacă nu și la fel de persuasivi.

Un adept al societății deschise, militant redutabil contra oricărui fel de exclusivism, îndemna nu de mult să se țină cont că „naționalismul are două fețe": una „benignă, culturală, căutând o formă de expresie" în acord cu aspirațiile altor naționalități, ca la 1848; „cealaltă față este primitivă, violentă, îndreptată împotriva altor naționalități; pe ea se bazează războaiele civile". Prima concordă cu filosofia societății deschise, a doua stimulează, dimpotrivă, închiderea[2]. Nu e însă ușor să se afle raportul dintre ele, chiar și acolo unde sistemul democratic e mai bine articulat și mai stabil.

Lumea apuseană a părut surprinsă de amploarea manifestărilor de tip naționalist din fostul lagăr sovietic. Ce voiau, în definitiv, balticii, azerii, armenii, gruzinii, moldovenii și atâtea alte popoare din acel lagăr? Pretențiile lor la autonomie, apoi la independență și suveranitate, riscau să prefacă întreaga regiune în haos, atunci când totul se prăbușea în jur, iar golul de putere într-o zonă așa de vastă încuraja aventura politică, improvizația, terorismul.

Mișcările naționaliste din Europa Est-Centrală se vădesc strâns legate de criza economică, de sărăcie, dar și de inte-

1. Cf. Georgiu, Grigore, *Națiune, cultură, identitate*, Ed. Diogene, București, 1997, passim.
2. Soros, George, *Pentru o transformare a sistemului sovietic*, Ed. Humanitas, București, 1991, p. 119.

resul fostei „clase conducătoare" de a stopa reformele și de a bloca procesul democratizării[1]. Accentul pus pe dimensiunea etnică ia uneori aspect de destin, alimentând un discurs autojustificator, dacă nu și un proiect de aservire a „celuilalt". Contra acestei tendințe nimic nu pare mai oportun ca „unitatea polifonică" a continentului, una excluzând așadar strategia *melting pot* recomandată de anumiți strategi ai unificării europene[2] sau ai globalismului[3].

Problema esențială cu care se confruntă azi Europa e modul de articulare a voinței integrative (sub unghi economic și politic) în diversitatea ei culturală. Unii tind să acorde primului factor, nu fără temei, o însemnătate decisivă. Alții se socotesc în drept să pună accent pe factorul cultural, a cărui acțiune *à la longue* nu e, firește, lesne de circumscris. „Europa națiunilor s-a născut pe măsură ce s-a destrămat Europa imperiilor. Ulterior, în secolul XX, ordinea națională a culturilor și a statelor s-a universalizat, devenind tiparul de organizare a hărții politice a lumii, cadrul de referință în care s-a derulat aventura modernității"[4].

„Națiune, cultură, identitate" formează o triadă pusă mereu în discuție, fie și în altă ordine, căci se poate porni de la problema identității spre a ajunge la cultură și națiune, după cum se poate lua cultura ca fundal pentru a se investiga identitatea națională. Interogații fără număr acompaniază fenomenul: „Cum se explică această «reîntoarcere» a națiunii? E o recădere în tribalismul pre-modern sau

1. Marga, Andrei, *Filosofia unificării europene*, ed. II, Ed. Apostrof, Cluj,1997, p. 286-297.
2. *Ibidem*, p. 293.
3. Axford, Marrie, *Globalization*, în *Understanding contemporary society: Theories of the Present*, Browning, Gary (ed.), Ed. Sage, London & NY, 2000, p. 238-251.
4. Georgiu, *op. cit.*, p. 8.

un indicator al post-modernității? Ce semnifică oare febra identității? Un eșec al proiectelor ecumeniste? O revoltă a diversității în fața uniformizării, a particularului față de tirania îndelungată a generalului? Ne îndreptăm, oare, spre o nouă alianță a identității și a diferenței, spre o reașezare a diversităților actuale în alte forme de coexistență? E o translație accidentală a trecutului în prezent sau o «ediție revizuită și adăugită» a ideii naționale?"[1] Sunt întrebări pe care și le-a pus deja un analist al fenomenului, dar ele pot fi asumate și sporite de oricine regândește, la acest debut de nou ciclu istoric, problematica națiunii. Ele pot fi extinse, desigur, loc pentru nuanțe rămâne totdeauna, însă persistentă se vădește întrebarea dacă logica integrării va izbuti să se impună față de logica diferențierii, dacă lumea de mâine va accepta, în definitiv, să respecte opera timpului. Un savant român de certă notorietate, Dimitrie Gusti, bun cunoscător în domeniu, observa la timpul său: „Națiunea este singura *unitate socială* care își ajunge sieși, în înțelesul că nu cere pentru deplina ei realizare o unitate socială mai cuprinzătoare, fiind în stare să-și creeze *o lume proprie de valori*, să-și stabilească un scop în sine și să-și afle mijloacele de înfăptuire, adică forța de organizare și propășire în propria ei alcătuire. Nici o altă unitate socială nu ocupă un loc asemănător în domeniul vieții sociale"[2]. Nu se poate decât subscrie la o asemenea concluzie, dată fiind competența autorului, sociolog și filosof al culturii, mai ales că de atunci „știința națiunii" a adăugat destule alte argumente pe aceeași linie de gândire.

Ultimul sfert de secol a revelat o recrudescență a naționalismului în multe zone de pe glob și mai cu seamă în fos-

1. Idem, p. 7.
2. Gusti, Dimitrie, *Opere*, I, Ed. Academiei, București, 1968, p. 492 (*Știința națiunii*).

tul lagăr socialist. „La nation-boumerang", sesiza Krzysztof Pomian în 1980, atent la această întoarcere a națiunii, devenită apoi un fenomen spectaculos[1]. Explozia sistemului est-european a pus în mișcare vechi conduite, vechi reflexe, creând un nou dinamism mai peste tot. Occidentul însuși, confruntat cu un masiv fenomen imigrationist, reactualiza cu neliniște problematica națiunii. Este limpede că sentimentul național a contribuit la zdruncinarea sistemului sovietic. Legitim ca reacție contra unui sistem uniformizator, destructiv, anihilant, acest sentiment tindea să devină însă naționalism și prin aceasta un obstacol în calea democrației. Hélène Carrère d'Encausse, între alți analiști, ne-a prevenit demult asupra acestei situații[2]. Perceput ca produs al unei dominații străine, sistemul comunist a avut soarta imperiului care l-a impus, după ultimul război mondial, pe a șasea parte a globului. Seismele produse din timp în timp, ici și colo, au sfârșit prin a deveni un proces dizolvant la scara sistemului însuși, în pofida oricăror iluzii de stabilitate și durată.[3]

Prea puțini analiști au fost în măsură să întrevadă amplitudinea acestui fenomen. Istoria rămâne, desigur, imprevizibilă. Atunci când unii experți o credeau pe cale de a se sfârși, socotind că lumea intrase deja într-un soi de letargie post-modernă, dacă nu chiar în post-istorie, evenimente de un acut dramatism se declanșau într-o parte a lumii, pe seama unui nou impuls și cu o nouă cadență[4]. Pluralismul era, se

1. Pomian, Krzysztof, *Retour de la nation?*, în „Le Débat", 63 / 1991, Paris, p. 67-86.
2. Carrère d'Encausse, Hélène, *L'Empire éclaté. La révolte des nations en URSS*, Paris, 1978; *Le Grand Frère*, Éd. Flammarion, Paris, 1983; *La gloire des nations ou la fin de l'Empire Soviétique*, Éd. Fayard, Paris, 1992.
3. Idem, *Misère et contradictions du Frère Aîné*, în „Le Débat"", 63 / 1991, Paris, p. 7-72.
4. Amelunxen, Hubertus von și Ujica, Andrei (eds), *Television / Revolution*, 1990. Apud „Litere, arte, idei" (supl. „Cotidianul"), 06.I.1992, p. 8.

poate spune, nota ei distinctivă. O ideologie liberală urma să-i anime eforturile, cel puțin în anumite viziuni[1], însă realitatea se vădi mai complexă, mai aporetică. Din Balcani până în Asia Centrală, foștii comuniști au sabotat reformele democratice și au pus la lucru scenarii naționaliste menite a cultiva confuzia, deruta, dezamăgirea, astfel ca diversele grupuri sociale să poată fi mai lesne manipulate. Un asemenea „trend" se cuvenea folosit de strategii „noii ordini", în ideea că acceptarea lui ar fi benefică pentru stabilitatea democrației[2].

Naționalismul est-european evocă în ansamblu amintiri neplăcute: războaie, tensiuni etnice, intoleranțe. El vădește o anume dificultate a națiunilor din zonă de a se accepta mutual și un particularism excesiv. Istoria lui e la fel de complexă și convulsivă, pe cât de resentimentală și anevoie comprehensibilă. Intră în discuție, desigur, etnii și frontiere, efectele dominației sovietice (pe fondul unei lungi și sterilizante dominații otomane), retorica naționalistă de aparat, pusă la lucru anume spre a diviza și stăpâni, după cum și contradicția cvasi-perpetuă dintre un discurs intelectual oarecum emancipat și neputința politică[3], neputință nutrită de o etno-psihologie rebarbativă[4].

Teoria dominourilor, aplicată anterior în lumea liberă, a ilustrat apoi, în ultimii ani ai secolului al XX-lea, bulversarea națională în ceea ce fusese „blocul" răsăritean. Pe măsură ce sistemul se dezagrega în metropolă și în țările satelite, vechiul fond național se reactiva spectaculos, submi-

1. Fukuyama, Francis, *End of History?*, în *The National Interest*, 1989.
2. Idem, *Despre buna folosință a naționalismului*, în „22", 40 / 1991, București, p. 12.
3. Cf. Kende, Pierre, *Le nationalisme en Europe de l'Est: danger ou espoir?*, în „Commentaire", XI, 1988, 41, p. 132-138.
4. Todorova, Maria, *Imagining the Balkans*, Oxford University Press, New York / Oxford, 1997.

nând căutările de soluții și amânându-le excesiv. Un bun cunoscător al problemei, Jacques Rupnik, sugera ca noile evoluții din zonă să fie lămurite prin analogie cu „primăvara popoarelor" de la jumătatea secolului al XIX-lea, când au prins contur mai toate problemele cu care se confruntă și azi Europa Estică și Centrală. Imperiul Habsburgic nu le-a putut rezolva, perioada interbelică a fost prea scurtă pentru a găsi formule viabile, iar dominația sovietică, după ultimul mare război, n-a făcut decât să complice lucrurile, creând impresia că a soluționat conflictele, în timp ce ea le-a suspendat numai printr-o tehnică a „criogeniei". Evoluțiile din perioada post-comunistă arată că acumulările, decantările, sintezele produse în timp nu se pot ignora pur și simplu, că o lungă istorie, tulbure și dramatică, nu poate fi pusă în paranteză de dragul unei construcții diplomatice[1].

Istoria nu pare dispusă a respecta ceea ce se obține fără colaborarea timpului. Voluntarismele se răzbună și când e vorba de gingașa problemă a națiunii, care nu poate fi bine definită decât în perspectivă diacronică, așadar ca un fenomen cu adânci implicații în toate domeniile. Simplificările „gândirii corecte" nu au rămas nesesizate nici în problematica națiunii, prea complexă pentru a fi redusă la o schemă rațională. În plină deteriorare a situației din Europa de Est, Richard Rorty își sfătuia compatrioții să nu uite că mândria națională, prestată cu măsură, e totuși un semn al identității ineluctabile și că alternativa, stimulând excesiv diferențele, comportă un sens centrifugal și dizolvant[2].

Oricât de benefică s-a vădit surdina pusă de ideea patriotismului civic (*Verfassungspatriotismus*)[3], ea nu elimină substratul etnic, după cum s-a putut învedera în „Boston

1. Cf. „L'Histoire", 132, aprilie 1990, p. 36.
2. Apud „Vatra", 8/1997, p. 57.
3. Cf. Keller, Andreas, în „Comparativ", Leipzig, 4, 1994, 1, p. 39-56.

Review", cu ocazia unei dezbateri pe această temă[1], dezbatere ce îngemăna, cum s-a spus, inspirația stoică, democratismul luminilor și o continuă deschidere de tip umanist[2]. O „renaștere" („revival") pe bază etno-culturală era sesizată și mai înainte, pe seama unei reflecții extinse asupra lumii apusene, nu fără un sentiment de neliniște, căci era în dezacord cu tema globalismului[3].

Un discurs median se constituie deja, dacă nu ne înșelăm, ca reacție la excesele etnocentriste, ca și la cele de tip cosmopolit, sub presiunea unor evoluții care au impus, în ultimii ani, clarificări de perspectivă. El respinge deopotrivă negarea autohtonistă a modelului occidental și imitația servilă a normelor în cauză[4]. Măsura, „le juste milieu", preocuparea de a concilia tradițiile locale cu ideile impuse de logica integrării euro-atlantice, caracterizează acest discurs. Dezbaterile din Suedia, spre exemplu, ocazionate de Anul Internațional al Limbilor, au pus din nou în lumină marea complexitate a temei, subliniind preocuparea unor state membre sau candidate la Uniunea Europeană de a-și pune la adăpost valorile proprii, astfel ca exigențele comunitare să nu împieteze asupra specificului

1. Nussbaum, Martha, *For love of country. Debating the limits of patriotism*, Ed. Paperback, Boston, 1996.
2. Golopenția, Sanda, *Patriotism și cosmopolitism*, în „Vatra", 8 / 1997, p. 57.
3. Allardt, E., *Implications of the ethnic revival in modern industrialized society: a comparative study of the linguistic minorities in Western Europe*, în *Commentationes Scientiarum Socialum*, Helsinki, 12, 1979.
4. Antohi, Sorin, *Imaginaire culturel et réalité politique dans la Roumanie moderne. Le stigmate et l'utopie*, Éd. L'Harmattan, Paris, 1999, p. 293-294; Marino, Adrian, în dialog cu Antohi, Sorin, *Al treilea discurs. Cultură, ideologie și politică în România*, Ed. Polirom, Iași, 2001; cf. Schnapper, Dominique, „La troisième conception sur la nation", în Centlivres, P. (ed.), *Devenir Suisse*, Genève, 1990, p. 95-119.

național[1]. Se recunoaște acum, cu temei, că „împotriva naționalismului și a derivatelor sale mentale e necesară crearea unei ideologii și a unei pedagogii a integrării"[2].

Pasiunile identitare, deloc noi, nu sunt doar o temă la modă[3]. Ele fac parte și azi din viața lumii, iar cărturarii nu au cum să le ignore[4]. Congresul internațional de științe istorice de la Oslo, din august 2000, a subliniat relația dintre memorie și identitate, specific și integrare, termenii ecuației fiind puși adesea la plural, căci multiplă e în adevăr expresia lor cronotopică[5].

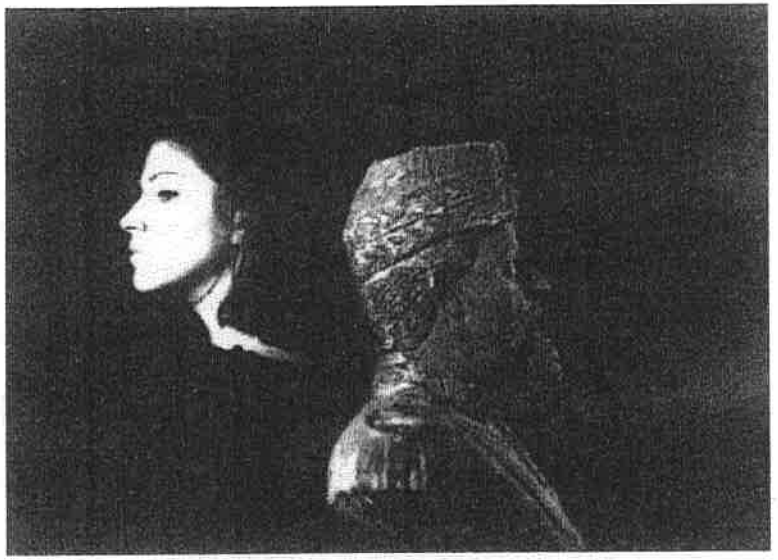
Pluralismul, ca viziune, e departe de a-și fi epuizat resursele privitoare la națiune, identitate etnoculturală[6], globalizare, fenomene multidimensionale ce nu pot fi privite în afara istoricității lor[7].

---

1. Cf. Vasilescu, Andra, *Limbile UE. Un parteneriat pentru diversitate*, în „Observatorul cultural", 57 (27.III-2.IV.2001), București, p. 16.
2. Mureșanu, Camil, *Europa modernă*, Cluj-Napoca, 1997, p. 123; Marga, Andrei, *op. cit.*, p. 145-214.
3. Le Goff, Jacques (ed.), *Patrimoine et passions identitaires*, Ed. Fayard, Paris, 1998.
4. Cf. Benda, Julien, *La trahison des clercs*, Ed. Bernard Grasset, Paris, 1927.
5. XIXth ICHS, *Proceedings Actes*, Oslo, 2000, p. 131-136.
6. Safran, W., *Ethnicity and pluralism: comparative and theoretical perspectives*, în „Canadian Review of studies in nationalism", XVIII, 1991, 1-2, p. 1-12; Connor, Walker, *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*, Princeton/N.J., 1994; Fatiæ, Alexander, *Ethnicity as power phenomenon. The Balkans at a crossroads of nationalism*, în „Sfera" (suppl. „Sfera politicii"), 2 oct. 2000, București, p. 12-14. Etc.
7. Cf. Henry, P.-M., Moscardo, J., Malița, M., *Globalism și identitate*, în „Mileniul III", 1, 1999, p. 9-34; Axford, Marrie, *loc. cit.*

Discursul identitar în contexte politice

Cristian PREDA



Am să încep cu o reflecție generală despre identitate și despre relația ei cu politica (A); voi analiza apoi câteva specii ale discursului identitar într-un context politic foarte bine circumscris (B); voi încheia prezentarea cu câteva considerații despre cetățenie și identitate (C).

(A)

Mă interesează identitatea și discursul identitar în context politic. Dar acest interes nu este ușor de configurat. Motivul esențial este, cred eu, următorul: identitatea pare a trimite în mod necesar la filosofie, în vreme ce, dimpotrivă, politica – și mai cu seamă politica democratică – nu pare să mai aibă vreo legătură cu filosofia.

Aș vrea să insist asupra acestui din urmă punct, întrucât celălalt – și anume ideea că identitatea este o problemă de filosofie – generează, oarecum în mod spontan, un consens intelectual.

Filosofia a rămas, desigur, o tentație intelectuală foarte semnificativă: dar puțini mai cred astăzi că există (măcar) o întrebare filosofică pertinentă referitoare la politică. E suficient să privim programele universitare occidentale pentru a ne da seama că filosofia politică este cvasi-absentă din educația curentă nu doar a unui student, ci chiar și a unui student în filosofie sau a unuia în științe politice; iar atunci când ea este totuși prezentă în programe, filosofia politică devine o simplă evocare a propriei sale istorii intelectuale. Ca și cum o întreagă tradiție de gândire – cea care cerea filosofiei să descopere cel mai bun regim – ar trebui transformată într-o piesă de muzeu.

Dar mai mult decât programele universitare, conștiința politică obișnuită ne poate instrui asupra relației dintre filosofie și politică. Să ne reamintim că justificarea excelenței democrației ca formulă politică a fost mai întâi opera unui filosof; e vorba despre Spinoza. Astăzi, la trei secole și mai bine de la moartea lui, excelența democrației a devenit un fapt cotidian, o parte a simțului politic comun. Cu toate acestea, nimeni nu s-ar gândi să mai invoce în sprijinul democrației tipul de argumentar folosit de Spinoza: acesta făcea apologia democrației, spunând că ea este regimul cel mai apropiat de starea naturală (a) și că democrația este, în măsura în care tinde să instituie dominația absolută a rațiunii asupra pasiunilor și a dorințelor, un soi de cetate a filosofilor (b). Cine ar risca astăzi să elogieze democrația, luând ca reper starea naturală și cine ar face din ea o cetate a filosofilor?

Rezumând cele spuse mai sus [1], putem afirma că analiza identității în context politic e foarte riscantă: căci, potrivit ei, un raționament filosofic ar trebui să se construiască într-o situație (recunoscută ca fiind) prin excelență non-filosofică. Să privim acum mai de aproape un asemenea context politic.

1. Articolul se referă la dezbaterea privind Constituția României, dezbatere care a avut loc în anii 1990-1991.

1. Aceste observații datorează foarte mult reflecției lui Leo Strauss și Pierre Manent.

(B)

Am ales unul cu totul excepțional. E vorba despre un moment inaugural, de producerea Constituției; mai exact, este vorba despre dezbaterea referitoare la Actul fundamental sub al cărui regim trăim astăzi, dezbatere care a avut loc în anii 1990-1991 [1]. Am făcut această alegere, cu convingerea că discuția despre identitate trebuie situată în contextul cel mai polemic dintre câte se pot imagina. Mai mult decât atât, am optat pentru o analiză a identității așa cum se afirmă aceasta în problema cea mai intens și mai pasional discutată: este vorba despre chestiunea statului național și a minorităților naționale, problemă care a consumat cele mai multe resurse intelectuale în cadrul dezbaterilor din Constituantă [2].

Pentru a descifra sensul acestei dezbateri, am luat în seamă ceea ce ar putea fi numit identități politice „prime" sau „fundamentale". Mai exact, am procedat după o metodă analitică de tip lockean, separând identitățile ca pe niște atomi. Astăzi, într-o vreme în care se vorbește cu nonșalanță despre identități multiple sau suprapuse, cred că merită din când în când să vedem care sunt elementele prime care participă la aceste suprapuneri.

Am reținut zece tipuri de identități prime, care sunt, așa cum vom vedea, foarte diferite. Le voi enumera și le voi caracteriza în câteva cuvinte pe fiecare dintre ele. Această caracterizare exprimă datele concrete de identificare, cu alte cuvinte conținutul de idei care este avansat pentru a da consistență fiecărei persoane. Acest conținut devine realitate în și prin actul fiecărui locutor. Pentru a simplifica prezentarea, am tradus acest conținut concret la persoana întâi singular. Care sunt, deci, identitățile afirmate în dezbaterea pe marginea Constituției?

Mai întâi de toate, identitatea majoritară: „aparțin majorității", adică unui grup uman care reprezintă o pondere însemnată din totalul populației – cifrele avansate variază între „clasicul" 50% și ceea ce un deputat înțelegea prin „imensa majoritate a populației", adică 80% [1]. Este vorba despre o identitate care este simultan foarte „tare", prin număr, dar și foarte „slabă", căci e înfățișată ca fiind una mereu periclitată, o identitate pusă permanent în pericol [2].

Contrapusă acestei identități, avem identitatea minoritară: „aparțin minorității" înseamnă că sunt parte a unui grup uman care reprezintă sub 50% din total (cel mai adesea se invocă 5-6 milioane de persoane [3] care aparțin minorităților, 13-15 minorități [4] și 20-25% din populație [5], dar și 11% de către adversarii minorităților [6]). Grupul uman de acest fel este dotat, înainte de toate, cu conștiința propriului său minorat [7].

1. Dezbaterile au fost reunite în volumul *Geneza Constituției României 1991. Lucrările Adunării Constituante*, Regia Autonomă Monitorul Oficial, București, 1998. Acest volum va fi citat mai jos drept *GCR*.
2. Am analizat dezbaterea referitoare la națiune în articolul „La nation dans la Constitution", în „Studia Politica. Revista Română de Știință Politică", nr. 3 / 2001, București, p. 733-762.

1. Țurlea, Stelian, *GCR*, p.132.
2. Gavra, Ioan, *GCR*, p. 72.
3. Geza, Domokos, *GCR*, p. 71 și Kiraly, Karoly, *GCR*, p. 113.
4. Hosszu, Zoltan, *GCR*, p. 80.
5. Kiraly, Karoly *GCR*, p. 113.
6. Punctul de vedere al Comisiei constituționale, *GCR*, p. 113.
7. Kovacs Eckstein, Peter, *GCR*, p. 88.

Urmează identitatea națională sau mai exact național-statală. Formula care o traduce este următoarea: sunt „vlăstarul" unui stat național, adică al unui stat care are o dimensiune psihologică indestructibilă – aceasta este chiar definiția folosită de comisia constituțională pentru a aproxima națiunea [1], și recunoaștem aici nevoia de securitate exprimată de recursul la psihologie. În fine, să notăm că dimensiunea națională a statului e înfățișată ca o „carte de identitate" [2] a acestuia.

Iarăși în replică: identitatea multinațională sau multinațional-statală. Aceasta este determinată esențialmente negativ, căci vrea să spună nu sunt o creație a statului înțeles ca un instrument al majorității [3].

Urmează identitatea sufletească: sunt parte a sufletului colectiv al poporului [4]; un suflet considerat tolerant [5], al unui popor caracterizat de „bogăția de credință, de limbă și de gesturi eroice" [6], dar și de o „exemplară vocație a identității, adică a fidelității față de sine" [7].

Identitatea intelectuală: sunt o ființă dotată cu intelect, iar intelectul afirmă absența diferenței; putem regăsi această construcție în intervenția următoare: „noi n-avem nimic cu Istvan, n-avem nimic cu Itic, n-avem nimic cu Ivan. Noi

1. Deleanu, Ioan, *GCR*, p. 63 și *GCR*, p. 113.
2. Deleanu, Ioan, *GCR*, p. 131.
3. Kiraly, Karoly, *GCR*, p. 113.
4. Iorgovan, Antonie, *GCR*, p. 56.
5. Tokay, Gyorgy, *GCR*, p. 79.
6. Andreescu, Constantin, *GCR*, p. 358.
7. Sorescu, Constantin, *GCR*, p. 147.

suntem la fel, suntem oameni. De ce dumneavoastră nu vreți să înțelegeți acest lucru?" [1]

Vine la rând identitatea etnică: aparțin unei etnii, care este un dat neproblematic, la fel ca și identitatea culturală sau lingvistică [2].

Foarte interesantă este identitatea religioasă: sunt o ființă creată de Dumnezeu, iar *„politeia* însemnă slujirea lui Dumnezeu în cetate"; acesta e motivul pentru care, se spune, un partid are „a apăra drepturile lui Dumnezeu într-o țară și drepturile semenilor noștri" [3].

Identitatea istorică este atotprezentă, sub o mulțime de forme: sunt fiul lui Burebista / Decebal / Mihai Viteazul sau mai precis al acestei serii istorice [4] ori fiul lui Cantemir / Horia / Bălcescu [5], dar și al unui trecut zbuciumat [6] sau a zece secole de istorie [7]. Această identitate pare a avea drept limită identitatea trans-istorică: „să rămânem acei care am fost și acei care suntem și vom fi pe viitor" [8].

Identitatea juridică: sunt subiect de drept (intern, dar și internațional), adică supus unei reguli edictate – se vorbește în acest sens despre „drepturile pe care le vom re-

1. Topliceanu, Constantin, *GCR*, p. 86.
2. *GCR*, p. 164.
3. Alexandru, Ioan, *GCR*, p. 171.
4. Topliceanu, Constantin, *GCR*, p. 87.
5. Dumitrașcu, Gheorghe, *GCR*, pp. 69-70.
6. Lăzărescu, Dan A., *GCR*, p. 66 și Dijmărescu, Antonică, GCR, p. 1053.
7. Tokay, Gyorgy, *GCR*, p. 79.
8. Maior, Petru, *GCR*, p. 439.

cunoaște omului în general“ [1], dar și despre constituțiile străine [2] și reglementările internaționale [3].

Aceste identități apar rareori în starea pură pe care am descris-o aici. De cele mai multe ori, avem de-a face cu identități mixte. Combinațiile sunt spectaculoase.

Iată două dintre ele:

- identitatea religios-sufletească: sunt o ființă care aparține unui popor care a fost „conceput ca popor creștin, după legile Sfintei Scripturi, după legile lui Dumnezeu“ [4]
- identitatea religios-național-statală: „stat român nenațional ar însemna biserică ortodoxă fără cruce“ [5]

Nu vom face lista completă a acestor identități mixte. Mai interesant ne apare faptul că identitățile prime par a fi separate în identități chestionabile (în cazul cărora dezbaterea apare ca perfect legitimă – e cazul identității juridice sau istorice) și, respectiv, în identități intușabile (cea etnică sau cea lingvistică, sau culturală sunt acceptate unanim; în vreme ce identitatea național-statală e declarată de neatins doar de o parte a Constituantei: „eu nu sunt de acord să fie pusă în discuție noțiunea statului nostru, denumirea statului nostru“, declară unul dintre participanții la discuții [6].

Există, apoi, o formă foarte interesantă, care ar putea fi numită non-identitatea: ea ni se dezvăluie în discuția despre comunism, atunci când este dezbătută problema ființei umane în comunism; această ființă pare a fi fost lipsită de individualitate și a fi fost transformată de aceea într-o non-identitate: „în România, vreme de 50 de ani, individul nu a existat, iar dacă a îndrăznit să existe, a fost numaidecât demobilizat, penalizat și aruncat în pușcărie“ [1]. Cum Constituția s-a vrut a fi „o rupere de trecut“, ea a mobilizat împotriva acestei non-identități, rând pe rând, combinații ale identităților prime enumerate. Ce a rezultat din această operațiune intelectuală?

1. Gionea, Vasile, *GCR*, p. 80.
2. Brandsch, Ingmar, *GCR*, pp. 65-66.
3. Andrei, Echim, *GCR*, p. 78 și Gabor, Hajdu, *GCR*, p. 75.
4. Alexandru, Ioan, *GCR*, p. 127.
5. Topliceanu, Constantin, *GCR*, p. 86.
6. Bogdan, Ioan, *GCR*, p. 82.

(C)

Un articol din Constituție ne ajută să răspundem. E vorba despre articolul 4, alineatul 2, care definește România ca „patria comună și indivizibilă a tuturor cetățenilor săi, fără deosebire de rasă, de naționalitate, de origine etnică, de limbă, de religie, de sex, de opinie, de apartenență politică, de avere sau de origine socială“.

Dacă privim cu atenție, vom descoperi în acest articol aproape toate notele identitare despre care am vorbit mai sus. Dar ele sunt invocate pentru a configura, în chip negativ, o definiție a cetățeanului. Rezultată din alungarea oricărei trăsături umane din portretul omului, identitatea cetățenească este o anti-identitate. Dacă omul era în comunism lipsit sau văduvit de orice identitate (o non-identitate), cetățeanul este, în schimb, o ființă fără însușiri, un om care în chip deliberat își afirmă anti-identitatea. Pentru a deveni membru al unei comunități politice, al unei „res publica“, individul trebuie să abandoneze orice identitate.

1. Lăzărescu, Dan A., *GCR*, p. 199.

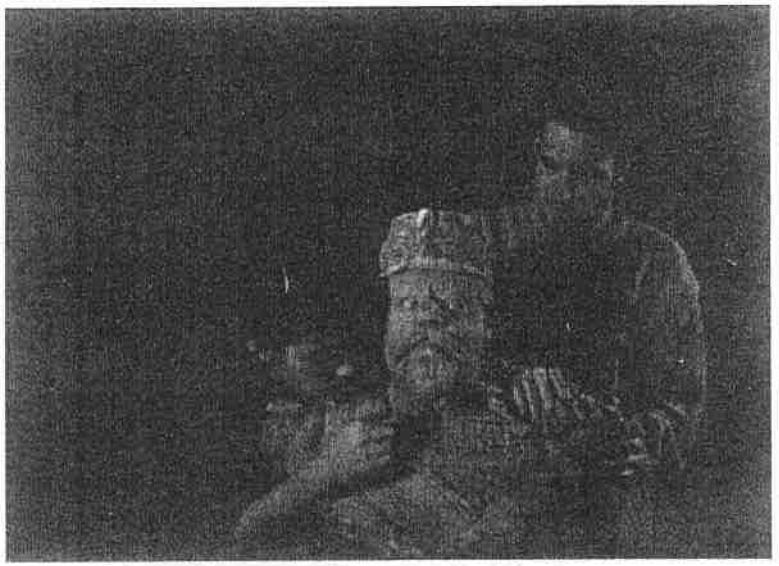
Acest dispozitiv intelectual – care e tipic pentru modernitatea politică – ne arată că filosofia este încă prezentă în contextul politic. Chiar dacă sub o formă coruptă, adică folosind un limbaj care este obsedat de o singură temă – cea a identității, filosofia continuă să întemeieze cetățile politice. Acest dispozitiv este, pe de altă parte, paradoxal: căci cum altfel poți să califici o dezbatere constituțională care întârzie luni de zile asupra tipurilor de identitate, pentru a cădea finalmente de acord că ființa politică a cetățeanului e una lipsită de orice însușiri?

Acest paradox este departe de a fi inedit. El este, dimpotrivă, sădit în inima filosofiei politice moderne: cel care a resimțit în modul cel mai acut prezența acestui paradox a fost Jean-Jacques Rousseau, filosoful obsedat, ca și contemporanii noștri, de întrebarea, „qui suis-je?". În prefața celui de-al doilea *Discurs*, a discursului despre inegalitate, autorul francez spunea că filosofii moderni care l-au precedat au eșuat în încercarea de a da un răspuns coerent întrebării esențiale a vieții umane, căci, zicea Rousseau, vrând să îl înfățișeze pe omul natural, pe omul stării de natură, filosofii vorbeau despre omul politic, despre cetățean. Să mai adăugăm că Rousseau însuși a eșuat.

III. FORME ISTORICE

Constructe identitare în istoria civilizației getice

Zoe PETRE



Zalmoxis, ca divinitate tutelară a geților și a dacilor (sau a geto-dacilor, cum preferă încă să-i numească cei mai mulți cercetători), a suscitat și continuă să suscite o amplă literatură exegetică. Dacă, în lucrările de referință consacrate istoriei religiilor antice, Zalmoxis e de obicei evocat în ipostaze variate – șaman, profet, zeu tracic –, dar oricum în atmosfera aparte a secolelor VII-VI î.H., în istoriografia românească, în schimb, tradiția literară referitoare la Zalmoxis devine cheia de boltă a unui sistem religios înscris în timpii lungi ai istoriei geților și postulat, mult dincolo de epoca la care se referea Herodot, ca o permanență a spiritualității geților și, implicit sau explicit, chiar a urmașilor lor, trăind în spațiul nord-dunărean în succesive etape istorice.

Or, un examen critic al surselor dovedește că nu există temeiuri pentru a presupune că informațiile lui Herodot (*Istorii*, cartea 4-a, cap. 93-96) constituie un sistem, și nici că, după jumătatea secolului V î.H. – data la care Herodot și-a încheiat redactarea *Istoriilor* –, informații noi ajunse la cunoștința eruditilor greci ar putea dovedi continuitatea cultului închinat acestui personaj misterios, „zeu, daimon sau muritor", dincolo de vremea la care Herodot se referă. Opinia după care acest personaj s-ar fi situat în centrul unui ansamblu de reprezentări religioase care să fie comun tuturor neamurilor getice și dacice vreme de mai bine de șase veacuri, cât a durat existența lor istorică autonomă, nu ține seama de realitatea surselor.

Am consacrat acestei probleme, în esența ei una de *Quellenforschung*, volumul *Practica Nemuririi. O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți*, apărut în 2004 la Editura

Polirom. Între timp, un eveniment notabil în același câmp de cercetare este reprezentat de teza de doctorat a lui Dan Dana, *Enjeux et controverses autour du mythe de Zalmoxis*, susținută cu succes în 2005, și din care a rezultat un prim volum în curs de apariție în Franța, *Les métamorphoses de Mircea Eliade. À partir du motif de Zalmoxis*.

Teza dlui Dana, de-a dreptul monumentală (cuprinde mai bine de 800 pagini), își propune să lămurească definitiv pentru știință problema acestui enigmatic personaj atât de des invocat în legătură cu religia geților – Zalmoxis. În vederea acestui obiectiv, autorul strânge laolaltă toate textele care îl pomenesc pe Zalmoxis, din Antichitate până în Epoca Luminilor, parcurge cu un spirit critic fără cusur toată literatura cu caracter istoric referitoare la acest personaj și, în genere, la religiile și civilizațiile, multiple și variate, care și-l revendică de-a lungul secolelor, și izbutește să realizeze astfel o reconstituire istorică și istoriografică de mare amploare, identificând pluralitatea de sensuri al căror purtător a devenit Zalmoxis de-a lungul a două milenii de istorie.

Cu un curaj intelectual remarcabil, autorul tezei a cercetat critic o cantitate enormă de scrieri mai vechi și mai noi, înfruntând numeroase și durabile stereotipuri și ajungând, pe baza unei argumentări științifice impecabile, la concluzii noi și irefutabile. Probând o excelentă cunoaștere a diferitelor direcții de cercetare în istoria textelor antice, istoriografie și istoria ideilor, de la Herodot la Mircea Eliade, reușind să analizeze în propriul lor context istoric și cultural fiecare dintre ipostazele succesive ale acestui personaj, de la cel, herodoteean, de *daimon* al *geților athanatizontes, care practică rituri de nemurire,* la cel de rege întemeietor al națiunilor moderne, fie ele germanice, scandinave sau dacice, teza reface, în realitate, o întreagă dimensiune a istoriografiei europene, de la origini până în prezent.

Itinerariile acestui personaj, reconstituite cu minuție de cercetarea dlui Dana, de la prima sa apariție în textul lui Herodot – unde ni se înfățișează deja dedublat, ca divinita-

te arhaică și barbară, dar și ca om, sclav și discipol al grecului Pitagora –, trecând prin ipostaza elenistică de legislator divinizat, apoi prin cea medievală de rege al goților, ori prin cea renascentistă, de maestru alchimist (ipostază ignorată, surprinzător, tocmai de Eliade, autor al unei celebre cărți despre alchimiști), devine un *părinte al națiunilor* în pragul epocii moderne. Druid pentru Sylvain Maréchal, rege și legislator al goților în Spania, în Suedia, în Polonia sau în ținuturile germane, Zalmoxis e revendicat drept strămoș în sec. XVIII-XIX și de către sașii transilvăneni, care vor să-și demonstreze astfel întâietatea în această provincie, pentru a deveni, în fine, divinitatea tutelară a tracilor, revendicată, odată cu primele sinteze de preistorie a Daciei, drept personaj emblematic al geților –, dar și al spațiului tracic în genere, de către istoricii bulgari.

Direct sau indirect, toată această masă disparată de informații derivă în ultimă instanță dintr-un singur text – cel al lui Herodot, din cartea a IV-a a *Istoriilor* sale. Această constatare, coroborată cu faptul că nici arheologic, nici epigrafic, nu există nici o urmă a unui cult al lui Zalmoxis în context getic sau dacic, duce la încheierea că, în aceste condiții, încercările repetate de reconstituire a unui cult „zalmoxeean", ba chiar a unei doctrine și a unui tip de religiozitate specifică geților, se înscriu mai degrabă în mitologia istorică a națiunii române moderne decât în realități ale civilizațiilor antice. Dacă miza antică a mențiunilor despre Zalmoxis era, în esență, cea a *universalității paradigmelor*, fie ele istorice sau filozofice, ale înțelepciunii legislatorilor sau ale credințelor în nemurire, miza lor în contemporaneitate este axată pe unicitatea unor civilizații uitate și regăsite: cea a druizilor, a vizigoților, în fine – a geților. Această singularitate identitară – obiectul esențial al căutărilor istoriografice din secolele al XIX-lea și al XX-lea – îl convoacă pe Zalmoxis nu numai între reperele spiritualizate ale națiunii născânde din secolul al XIX-lea, ci și printre cele ale național-comunismului român sau bulgar.

*

Dacă punem pe două coloane ce rezultă din analiza critică a textelor antice și ce s-a scris în secolele al XIX-lea și al XX-lea despre Zalmoxis, nu putem să nu fim izbiți de fluviul de speculații moderne pe marginea câtorva minuscule fragmente, de cele mai multe ori speculative ele însele, pe care ni le-a transmis Antichitatea. Cum s-a ajuns la această enormă dilatare a informației disponibile? Cum de atâția mari istorici și antichizanți români nu au simțit niciodată nevoia de a se întreba de unde aflase Platon, de pildă, despre tămăduitorii regi ai geților, sau de unde a copiat (aflat?) Diodor numele lui Zalmoxis legiuitorul? Cum s-a ajuns ca, într-o istoriografie dominată vreme de mai bine de o jumătate de veac de o metodologie critică, izvoarele referitoare tocmai la acest episod, considerat central în proto-istoria ținuturilor istro-pontice, să nu fi făcut niciodată obiectul unei banale cercetări care să identifice circulația informației în lumea erudiților din Antichitate și să realizeze ceea ce se numește, de mai bine de un secol, *Quellenforschung*, cercetarea surselor sursei?

Povestea lui Zalmoxis începe, în cultura românească, în secolul al XIX-lea. Ca în orice cultură europeană modernă, afirmarea identității naționale se întemeiază atunci pe o nouă conștiință istorică, inaugurată de o febrilă căutare a originilor. Încă de la finele secolului al XVIII-lea, reprezentanții Școlii Ardelene își concentraseră eforturile aproape exclusiv în direcția afirmării romanității românilor: această temă, prezentă și în mediile erudite ale umanismului târziu, era de cel puțin două ori importantă pentru savanții formați în școlile iezuite ale Austriei și ale Italiei, fiindcă le oferea argumentele cele mai importante și în favoarea unirii cu Roma, și în formularea legitimă a revendicărilor lor naționale ca reprezentanți ai românilor din Imperiu, urmași ai Romei. Această polemică, cu ecouri până în zilele noastre, a făcut multă vreme economie de argumente autohtoniste; abia în secolul următor, atunci când problemele iden-

titare teritoriale specifice românilor s-au pus cu mai mare stringență, conjecturile referitoare la istoria pre-romană a viitoarei provincii Dacia au început să devină importante.

Dacă, în prima jumătate a veacului, tema originii latine continua să domine imaginarul istoric – cum observăm lesne în opera de tinerețe a generației pașoptiste –, a doua jumătate a secolului descoperă rădăcinile pre-romane, autohtone, ale românilor. Această descoperire a trecutului îndepărtat, care prezidează, pretutindeni în Europa acestor decenii, constituirea arheologiei ca metodă și a discursului despre strămoși ca fenomen identitar dominant, amestecă o viziune romantică despre timpuri barbare care preced perversiunile civilizației cu voința unei redefiniri a națiunii ca purtătoare a unui specific absolut unic și imposibil de confundat. „Strămoșii noștri galli" din manualele de școală franceze, Napoleon al III-lea conducând cercetările la Alesia, Siegfried și cavalcada Walkiriilor în fantasmele wagneriene –; peste tot pe continent apare un ansamblu de reprezentări în care identitatea națională, cândva parte a unei „oikumene" clasice devenite creștine, se transferă îndărăt în timp sau măcar în istorie către un orizont arhaic, menit să reînvie energii identitare latente. Până și Elada își recâștigă, odată cu descoperirile lui Schliemann și cu exegezele vizionare ale lui Nietzsche, un fond „dionisiac" și arhaic din care țâșnește istoria unui întreg mileniu.

Pe acest fundal, evocarea umbrei solitare și inițiatice a lui Zalmoxis domină cu autoritate descoperirea – revelația – zorilor cvasi-cosmice ale istoriei naționale. În acest demers, poezia precede istoria, aproape pentru a dovedi că dezbaterea nu aparține atât dezvoltării autonome a cercetării savante, cât unui imaginar colectiv însetat de identitate.

Poetul generației pașoptiste, amicul lui Lamartine, autorul Imnului Gintei Latine încununat de Mistral – l-am numit pe Vasile Alecsandri –, compunea drama sa în versuri *Fântâna Blanduziei,* în care tema ascendenței romane e încă dominantă: Horatius încărunțit e protectorul și adoratorul în taină al tinerei sclave Geta, dar rămâne personajul central al dramei și *alter ego*-ul autorului ei.

În generația următoare, peisajul se schimbă radical și fantezia romantică a lui Eminescu evocă, într-o fază încă juvenilă, trecutul întunecat și dramatic pe care, în *Strigoii,* îl regăsește sumbrul relaps Harald – un got / get al veacurilor întunecate care se întoarce spre Zalmoxis, străvechiul zeu păgân al acestor pământuri, avatar al lui Odin. Uitat, dar atotputernic, Zalmoxis prezidează o «contra-înviere» a amanților, deveniți strigoi și vampiri.

Această primă versiune a unui „zalmoxeism" romantic și furtunos se va decanta, doar câțiva ani mai târziu, într-o direcție destul de neașteptată. *Rugăciunea unui dac* atestă deja o viziune re-centrată, care îi atribuie lui Zalmoxis, părinte atotputernic, o amară cunoaștere a deșertăciunii și o patimă a auto-nimicirii sinucigașe a sinelui. Din aceiași ani datează și *Oda în metru antic*, care se exprimă formal în versuri perfect „horațiene" (Eminescu chiar tradusese în românește câteva ode ale poetului latin) și ca metru, și ca recuzită (tunica lui Nessus, renașterea păsării Phoenix), dar care transmite o vibrație siderală, fără raport cu senina melancolie a odelor lui Horațiu. Exegeții literari au propus, pentru a explica tensiunea aparte a acestui text, fie o inspirație safică, cu totul improbabilă, fie o contaminare catulleană. Pentru Eminescu, Horațiu pare să se fi convertit în taină la eschatologia disperării, pe care poetul o atribuie zeilor uitați ai străvechii Dacii. În realitate, *Oda* probează o afinitate semnificativă cu celălalt poem „antic" din același ciclu, *Rugăciunea unui dac.* Ambele texte sunt bântuite de aceeași sete de neant și de aceeași fascinație a morții ca sfârșit absolut, exprimând astfel o raportare la un trecut radical diferit de lumea limpede a dramelor antice ale lui Alecsandri. Situate în epicentrul unui ansamblu de texte rămase postume – *Sarmis, Gemenii,* sau pasajul dacic din *Memento mori* –, ambele texte atestă elaborarea unei Dacii imaginare,

o Nirvană glacială care propune asceza ca mod de viață și evacuarea istoriei ca mod de raportare la drama devenirii.

De bună seamă, textele la care mă refer au rămas inedite până de curând – așadar, nu au putut exercita vreo influență directă asupra conștiinței contemporane. E cu atât mai revelator faptul că temele acestei interpretări romantice, mărturisind imensul orgoliu al unei identități interioare profund rănite de istorie, inaugurează o viziune a originilor căreia îi putem oricând identifica ecoul. Aceasta este dovada cea mai clară a faptului că lectura eminesciană a tradiției despre origini este în esența ei o lectură colectivă, menită să compenseze în imaginar vulnerabilitatea unei identități culturale și naționale profund neliniștite.

De la Hasdeu și Xenopol încolo, scrieri istorice și cercetări de lingvistică vor dezvolta, în cheie savantă, această viziune fundamental compensatorie: originea geto-dacică a românilor, prea puțin cunoscută și rar recunoscută de cultura europeană contemporană – tot așa cum România, cu tot efortul masiv de modernizare și de integrare din secolul al XIX-lea, nu e recunoscută *de plano* ca parte integrantă a Europei „majore" – alege să devină un ținut misterios și criptic al virtuților austere, care își asumă condiția minoră ca pe un eroism superior gloriei banale a războaielor sau a prosperității. Într-o mare măsură, Vasile Pârvan avea să dea substanță, credibilitate și faimă acestei Dacii perene, severe și ascetice, prin opera sa majoră, *Getica*. Dar înainte ca opera acestui părinte fondator al cercetării moderne în arheologia și istoria antică a spațiului carpato-dunărean să trasеze limitele investigației științifice asupra geților, o curioasă și, în felul ei, monumentală lucrare va invada, cu ecouri neașteptat de puternice, spațiul imaginar al identității arhaice a românilor. Este vorba de volumul lui N. Densușeanu, *Dacia preistorică*, apărut pentru prima oară în 1912, la puțin timp după moartea autorului, și reeditat apoi copios, pe măsura disproporționatei lui influențe asupra tuturor

celor care au asumat identitatea getică a românilor ca pe o revelație cvasi-mistică.

Istoria acestui flogistic aparte care e *Dacia pelasgică* e interesantă din perspectiva unui studiu despre constituirea mitologiilor istorice. Prefigurată în generația lui Eminescu – el însuși, cum am văzut, inventator, cu romantică fervoare, al câtorva teme care vor face carieră, cu deosebire în sensul unei viziuni dacice aparte a morții – de studiile lui Hasdeu, amestec de intuiții fulgurante și de extrapolări inacceptabile. Dar adevăratul ei erou rămâne, în generația următoare, Nicolae Densușeanu. Acest avocat ardelean, dintr-o familie în care studiul istoriei și al lingvisticii era expresia fervorii patriotice – o tradiție pe care nepotul său de frate, Ovid Densușeanu, o va ilustra cu distincție – a adus importante servicii istoriografiei critice românești în curs de cristalizare: el lucrează ani buni în arhivele din Viena și Budapesta, precum și în Italia și Croația, aducând în țară documente majore și elaborând o monografie despre răscoala lui Horea pe care Iorga o prețuia superlativ, și care i-a adus premiul Academiei Române, al cărei membru corespondent era. Dincolo însă de orice arhivă, de orice document autentic sau autentificabil, Densușeanu a nutrit vreme de decenii o pasiune secretă pentru „Dacia preistorică", consacrându-i tot mai mult din energia și cercetările sale. Rodul acestei împătimite reconstituiri avea să fie tomul de 1200 de pagini, tipărit aproape în întregime în 1912, cînd autorul lui se stingea din viață.

Pentru acest *opus magnum*, multă vreme tăinuit, autorul a citit fără nici un dubiu tot ce se putea citi la finele secolului XIX, și încă mult pe deasupra: texte antice și medievale, lucrări de arheologie și de paleontologie, dicționare și tratate – dar și cele 21 de enorme dosare de tradiții folclorice, culese în urma unui chestionar pe care îl adresase el însuși tuturor comunităților rurale românești din Vechiul Regat, din provinciile austro-ungare, din Balcani și din Basarabia. Abundența răspunsurilor se datora mai ales entu-

ziasmului cu care învățătorii de la sate au reacționat la solicitarea lui. În ce măsură chestionarul însuși pe de-o parte, zelul nestăvilit al respondenților școliți pe de alta, vor fi alterat producția autentic populară nu e de competența mea să decid, dar rezultatul final al acestei enorme întreprinderi savante este absolut ametitor.

Teza care organizează această gigantică întreprindere este aceea că patria de origine a civilizației europene se află în aria carpato-dunăreană, inima unui imperiu preistoric al pelasgilor, care s-ar fi întins până la Oceanul Atlantic, în Egipt și Asia Anterioară, în Balcani și în Peninsula Italică, poate chiar în America. Câteva postulate îi îngăduie să concentreze nenumărate dovezi în jurul acestei fantaste ipoteze, pe care o profesează de-a lungul celor 1200 de pagini fără nici cea mai mică șovăire: mai întâi, un euhemerism absolut, care îl face să creadă că orice nume de erou legendar, de divinitate sau chiar de monstru este numele istoric al unei ființe umane care a trăit cu adevărat, a făptuit lucruri însemnate și a ajuns astfel să fie nemurit de urmași, așa încât Osiris și Prometeu (ambii – tot una cu Mithra !), ciclopii, hiperboreii sau Dochia sunt înzestrați cu o istoricitate niciodată pusă sub semnul întrebării; în al doilea rând, că tot ce tradiția greacă atribuie pelasgilor, ca și tot ce tradiția târzie antică și medievală atribuie goților, se referă la geți și la daci; în al treilea – că numele antic al Dunării nu era altul decât Okeanos, ceea ce îi permite autorului nostru să strămute în preajma Istrului absolut orice fapt, și mai ales absolut orice legendă povestită de sursele antice despre fluviul imaginar Okeanos – limita circulară a lumii. În fine, dar nu în ultimul rând, că etimologia se poate baza pe orice fel de asonanță, drept care *Meduza* ar fi varianta greacă a pelasgo-daco-românescului *Mătușa*, *Titanii* ar fi de fapt *Tații* – ca și *Tartaros*, care e de fapt același cuvânt puțin schimbat, *Delos* vine de la românescul *deal*, și tot așa. Pe acest înșelător temei, Iovan Iorgovan este o ipostază a lui Hercule – Iovius, Toma Alimoș e un Moș eroizat. Rând pe

rând, Titani și Ciclopi, Chalybi și Arimaspi, devin geți și daci – simple ipostaze în timp ale strămoșilor noștri. Desigur, noi, românii, le suntem cei mai direcți și mai legitimi moștenitori, dar, aflați la sursa tuturor faptelor de civilizație de pe continentul european, de la cioplirea pietrei la astronomie și filosofie, geto-dacii ar fi precursorii tuturor neamurilor și ai civilizațiilor europene. Abia târziu, grecii și-au construit și ei o identitate culturală din *membra disiecta* ale marii tradiții pelasgice – adică geto-dace; abia și mai târziu, romanii au pornit dinspre vest spre soare-răsare, ca să refacă în sens invers drumul regal al marelui imperiu pelasgic pornit din inima Carpaților.

Orice profesionist al istoriei antice e cuprins de sfârșeală citind acest text. Obiect al unei revelații mult mai mult decât al unei cercetări, chiar dacă împrumută aparatul exterior al cercetării, notele cât se poate de erudite de subsol și aparența unei argumentări tipic academice, „Dacia preistorică" este în mod evident o creație din specia mitologiei istorice livrești, dar și a delirului sistematic.

Departe de mine gândul de a clasa în aceeași categorie opera lui Vasile Pârvan. Maestru necontestat al unei întregi generații, Pârvan este, evident, savantul care a revoluționat domeniul studiilor pre- și proto-istorice, prin elaborarea unei metode de cercetare în care arheologia este chemată ca, alături de sursele literare, să răspundă întrebărilor pe care istoria le formulează. În enorma întreprindere de restituire istorică pe care și-a asumat-o, Pârvan a topit erudiția istoricului antichității, viziunea novatoare a cercetătorului de teren, dar și *pathos*-ul meditației inspirate și al unui duh romantic stăpânit cu severitate, dar niciodată absent. Evocarea lumii spirituale a geților, pe care Pârvan, cu imensul său prestigiu intelectual și moral, o propune în *Getica*, s-a impus unei întregi generații însetate de concept și mereu în căutarea unui sens identitar cât mai pur, pe măsura speranțelor pe care și le pusese în noua Românie născută din drama războiului mondial.

Răspunsul lui Pârvan la această căutare a Graalului a fost pe măsură. El a reconstituit civilizația getică pornind de la două premise majore. Pe de-o parte, Pârvan identifică această civilizație ca rurală, opusă și complementară culturii urbane a Eladei, și afină civilizației unei Rome originare, rustice și severe, cu care s-ar fi înrudit în cele mai profunde straturi; pe de alta, această identificare este corelativă cu teza apartenenței triburilor getice la un fond indo-european continental, pur încă de contagiunea cu vechile civilizații *orgiastice* ale Mediteranei. Încărcată de emoții și de o ideologie care era a veacului, această dublă ipoteză servește reconstituirii savante a culturii getice în termeni foarte apropiați de cei ai Daciei imaginare propuse de Eminescu, mai degrabă decât în atmosfera rece a laboratorului de cercetare.

Iată un singur pasaj din multele care ar putea fi invocate: „Începând de la Herodot, care numește pe geți «cei mai viteji și cei mai cinstiți dintre traci»..., literatura antică ne-a păstrat un șir întreg de mărturii foarte onorabile pentru acest popor. Înainte de toate, credința lor în nemurirea sufletului, care îi desparte de toți ceilalți thraci și de greci. Apoi, o orânduire și o cumințenie a vieții lor sociale și politice... Astfel, împotriva tuturor aparențelor, ei se arată ca un popor sedentar și liniștit, care nu cere decât să fie lăsat în pace... Nu vom mai repeta aici însemnătatea în viața acestui popor a marii preoții a zeului Zalmoxis de un așa accentuat caracter moral și patriotic, nici rolul pe care se arată a-l fi avut ordinul călugăresc al «Întemeietorilor». Spiritul de disciplină manifestat de acest popor,...în sfârșit, iubirea conștientă și chibzuită de patrie, alăturea cu vitejia solidar-disciplinată din războaiele lui Decebal cu romanii, îl ridică mai presus de toți ceilalți barbari, fie ei thraci din sud, germani din nord, ori celți din vest. Cu dreptate istoricii antici și moderni și-au arătat mirarea și admirația pentru apariția unui popor așa deosebit în mijlocul celorlalți barbari."

Și, chiar la finalul capitolului despre cultura getică, după ce citează aprecierea superlativă a lui Dion Chrysostomul, reluat de Iordanes, *Get.* 5, 40, *unde et pene omnibus barbaris Getae sapientiores semper existerunt Graecisque pene consimiles*, „Geții au fost mereu mai înțelepți decât toți ceilalți barbari și aproape egali ai grecilor", încheie lapidar: „Geto-dacii au fost un popor de țărani: așezați, statornici, supuși și cu frică de Zeul lor, amărâți de vecini cu nesfârșitele războaie și prădăciuni și sălbăticiți și ei de multe ori de ticăloșiile lor, totuși veseli și glumeți în timp de pace, mânioși și cruzi numai la război, îndeobște însă cu un bun simț și mereu întorcându-se la străvechea lor credință optimistă în zei și în oameni." Anacronismul patent al acestor concluzii și înlocuirea firești judecăți de existență, care e datoria istoricului, cu judecăți de valoare nu mai au a fi comentate.

De aici și o raportare defectuoasă în esența ei la sursele antice, pe care Pârvan le cunoștea superlativ, pe care ar fi avut mijloacele intelectuale și metodologice de a le analiza critic, dar de care dispune, de fapt, în mod perfect arbitrar pentru a legitima un construct imaginar. Decizând cu autoritate că orice informație a izvoarelor literare antice care nu se conforma propriei viziuni despre valoarea etică exemplară a civilizației getice este fie dovada unui raționalism excesiv al grecilor, fie cea a incapacității lor de a deosebi între tracii meridionali, dominați de pulsiuni orgiastice, și ascetica civilizație a tracilor septentrionali, Pârvan renunță la orice analiză referitoare la filiația informațiilor și la atât de necesara *Quellenforschung*, înlocuindu-le cu o antologie perfect subiectivă, care respinge cu un gest suveran orice mărturie care nu răspunde modelului aprioric adoptat.

În discursul lui Pârvan despre „profunda și severa pietate a geților", Zalmoxis este *a priori* pesonajul tutelar, zeu arhaic și uranian, al cărui cult ar fi reprezentat esența distinctivă a istoriei getice pe toată durata ei istorică, fără nici o soluție de continuitate și fără nici o variație importantă între zorile civilizației geto-dace și momentul cuceririi romane. Postulatul explicit al acestei continuități fără fisură se însoțește de cel implicit, conform căruia autorii antici s-ar fi aflat

într-un contact permanent cu geții și ar fi înregistrat periodic – cu conștiinciozitate, uneori cu o admirație fățișă, chiar dacă cu o înțelegere limitată –, datele esențiale ale istoriei și civilizației getice. Aceste două prejudecăți complementare i-au permis lui Pârvan și numeroșilor lui succesori să scrie fără ezitare nu numai despre Zalmoxis, ci și despre zalmoxism, fără a pune vreodată sub semnul întrebării nici permanența, nici locul central al acestei divinități atât de puțin cunoscute de fapt.

În constructul identitar al conștiinței naționale au putut apărea astfel, cu girul suprem al savantului, o sumă de „toteme și tabuuri" care au ocolit sau au ignorat etapa critică necesară a istoriografiei clasice, în numele unor mituri necesare națiunii. Aceste concrețiuni sacre – care au alimentat nu doar imaginații, ci și viziuni politice violente și o sensibilitate la temele extremei drepte la care mulți dintre istoricii de frunte formați în seminarul lui Pârvan, de la Vasile Christescu la Vladimir Dumitrescu, au și aderat efectiv – sunt cu atât mai greu de dislocat, cu cât sunt legitimate încă de autoritatea durabilă – și, din multe considerente inatacabile, perfect îndreptățită – a Magistrului. Oricât ar fi de dificilă, această întreprindere rămâne totuși indispensabilă, deopotrivă pentru dignitatea căutării adevărului, care e singura vocație legitimă a cercetării istorice, și pentru a limpezi un complex romantic de *topoi,* a cărui exacerbare poate oricând aluneca din nou într-o zonă de risc.

Occident, Orient și fascinația originilor la Vasile Pârvan și Mircea Eliade

Florin ȚURCANU

Alături de Lucian Blaga, Vasile Pârvan și Mircea Eliade au contribuit mai mult decât oricine în secolul trecut la conturarea unui imaginar românesc legat de preistoria și de protoistoria Daciei. Modul în care acest imaginar s-a autonomizat și-a găsit expresii estetice, dar și politice sau pseudo-științifice, mergând până la derapaje grotești, nu face obiectul textului de față, deși ar merita o reconstituire istorică urgentă. A compara, însă, viziunea pe care au avut-o doi dintre inspiratorii săi asupra originilor identității românești, asupra ancorării sale geografice și culturale, este un exercițiu preliminar necesar. O astfel de comparație între Pârvan și Eliade trebuie să facă apel, pe de o parte, la modul în care fiecare dintre ei situează protoistoria Daciei, în raport cu istoria românilor. Pe de altă parte, suntem obligați să luăm în considerare poziția pe care fiecare dintre ei o atribuie spațiului dacic și românesc între Orient și Occident.

O protoistorie a Daciei a subintitulat Pârvan opera sa *Getica*. La rândul său, Eliade uzează adesea de termenul „protoistorie", începând cu articolele sale de la sfârșitul anilor '30 și terminând cu textele reunite în volumul *De la Zalmoxis la Genghis-Han*. Protoistoria nu are, însă, aceeași accepțiune pentru cei doi. La Pârvan, ea are un înțeles cronologic bine definit, protoistoria Daciei fiind perioada dintre anul 1000 î.Ch. și cucerirea romană. Pentru el, raportul dintre protoistorie și istorie nu se limitează la unul de simplă succesiune temporală. Trebuie spus, mai mult, că

cei doi termeni nu sunt opozabili, așa cum vom vedea că se întâmplă în textele lui Eliade, ci perfect complementari. Protoistoria Daciei anunță și pregătește intrarea acestui teritoriu într-o istorie care debutează cu războaiele lui Traian. Un pasaj din *Getica* rezumă de o manieră destul de uimitoare această idee: „Așezată între lumea cimmero-scythogreacă din E și cea italo-illyro-celtă din V, între mentalități și civilizații profund diferențiate, Dacia a ales încă de la 1000 î.Ch. lumea Apusului: rezultatul nu putea fi decât romanizarea Daciei"[1].

Această viziune, conform căreia atât lumea tracilor nordici, cât și cea a Daciei romane sunt, în plan cultural, prelungiri ale Europei occidentale până la Marea Neagră și la marginile stepelor nord-pontice, merită detaliată. În opinia lui Pârvan, mai reliefată în volumul *Dacia* decât în *Getica,* spațiul dacic aparține, la sfârșitul epocii bronzului, unei arii culturale al cărei ax este „marele drum de civilizație al Dunării"[2] și al cărei centru de greutate îl reprezintă cultura Villanova din nordul Italiei. Locuitorii Daciei din acea vreme sunt tracii de nord, puternic influențați, în plan cultural, de villanovieni. „Villanovienii au constituit... primul val italic în Dacia, iar a IV-a perioadă a bronzului carpato-danubian a fost prima epocă de occidentalizare a acestor regiuni"[3], scrie Pârvan. Tot ca o manifestare a caracterului occidental al culturii traco-getice a bronzului, el o descrie, ca fiind, pe la 700 î.Ch., un fel de continuare târzie a lumii miceniene și a aheilor din Iliada, cu nobili „medievali" în-

1. Pârvan, Vasile, *Getica,* Ed. Meridiane, București, 1982, p. 353.
2. Idem, p. 52.
3. Pârvan, Vasile, *Dacia. Civilizațiile antice din țările carpato-danubiene,* Ed. Științifică, București, 1972, p. 54.

zestrați cu arme de bronz și care de luptă, împodobiți cu aur și bronz precum legendarii Atrizi[1].

Această civilizație, prin care se manifestă deja vocația apartenenței la Occident a teritoriului Daciei, ia sfârșit sub loviturile Orientului, reprezentat de călărețiii sciți veniți din nordul Mării Negre. Ei sunt cei care, conform lui Pârvan, aduc civilizația fierului pe actualul teritoriu al României. Detaliile acestei drame, descrise de Pârvan, sunt pe cât de imaginare, pe atât de pline de subînțelesuri: „Catastrofa marii culturi a bronzului în regiunea Carpaților nu s-a întâmplat... decât după 700. Iar spadele de fier *scitice* arată cine au fost, măcar pentru un timp, biruitorii. Frumos împodobiții cavaleri medievali ai bronzului IV dacic au fost doborâți de pe carele lor de război de călărețiii năvalnici ai stepei, care răneau de departe cu săgețile lor de bronz ascuțite pe luptătorii europeni, obișnuiți să se bată de aproape întâi cu lancea, apoi cu spada. Biruitorii erau iranieni foarte amestecați cu elemente turanice... din Turkestanul actual. Aduceau cu ei primitivismul vieții nomade, anarhia hoardei mereu vagabonde. Dacia s-a resimțit de năvala lor într-un chip aproape tragic..."[2]. „Legătura cu Occidentul se rupe", scrie Pârvan, însă Dacia nu se va putea lăuda nici măcar cu un reflex al somptuoasei civilizații scitice din sudul Rusiei. „Cimmero-sciții au fost dorienii Carpaților. Au prădat bogățiile adunate de alții ; ei n-au adus nici una."[3]

Nici sciții și nici coloniile grecești de la Marea Neagră nu au reușit să dea naștere pe teritoriul Daciei unei culturi sintetice cu participarea autohtonilor. Pe aceste meleaguri, infiltrațiile culturale venite, *stricto sensu*, dinspre răsărit par

1. Idem, p. 51
2. Idem, p. 53
3. Idem, p. 78

condamnate la sterilitate. „O dată mai mult – scrie Pârvan –, orientarea Daciei s-a arătat ca occidentală: acolo unde grecii n-au reușit, celții au reușit în chip strălucit"[1]. „Celtismul" lui Pârvan, căruia i s-a reproșat mai apoi că a făcut din a doua epocă a fierului („La Tène") în Dacia o perioadă celtică[2], se înscrie în aceeași viziune a raporturilor „naturale" ale spațiului dacic cu Europa centrală și apuseană. Comparația cu medievalul, dragă autorului *Geticii,* revine atunci când acesta scrie că „trebuie să ne închipuim viața și acțiunea lui Burebista în cadrele analoge ale evului mediu european"[3]. Fondatorul arheologiei românești întărește, pe de altă parte, impresia unei viziuni teleologice a istoriei Daciei preromane, atunci afirmând că „cercetarea atentă a formelor de civilizație din «La Tène»-ul dac ne arată că, de fapt, *istoria națiunii daco-romane începe efectiv – din punct de vedere spiritual – încă din secolul al III-lea î.Ch.* (s.n.), după ce și-a avut primele începuturi, din punctul de vedere al civilizației etnografice, încă din epoca bronzului. (...) La sosirea romanilor, daco-geții nu erau surprinși de nimic nou. Protoistoria Daciei este, astfel, cea mai bună introducere la istoria romanismului oriental"[4]. Pentru Pârvan, cucerirea romană este momentul culminant al unei tendințe istorice: orientarea Daciei către apusul Europei. Din această perspectivă, arheologul român apare cel mai original și erudit apărător al ideii latinității românilor, în prelungirea tradiției care începe cu Școala Ardeleană.

Admiratorul lui Pârvan care a fost Mircea Eliade citise atât *Dacia*, cât și *Getica*. Despre primul dintre aceste volume scria, în 1934, că reprezintă „cea mai bună introducere

1. Idem, p. 102.
2. V. postfața lui Florescu, Radu la *Getica,* ed. cit., p. 603.
3. Pârvan, *op.cit.,* p. 51.
4. *Dacia,* ed.cit., p. 127-128.

în preistoria și protoistoria Daciei" și propune să fie tradus, din franceză, așa cum îl redactase autorul, în românește[1]. Regăsim în literatura lui Eliade, ca și în cea a lui Cezar Petrescu sau a lui Dan Botta, ecoul impactului pe care opera lui Pârvan a avut-o asupra imaginarului cultural românesc în perioada interbelică. În *Domnișoara Christina*, emergența fantasticului într-un sat din Câmpia Dunăreană corespunde dezvăluirii, pe aceleași locuri, a protoistoriei getice, grație săpăturilor lui Pârvan și ale fictivului său elev, arheologul Nazarie. Bălănoaia, unde face săpături Nazarie și unde a avut moșia domnișoara Christina, este, într-adevăr, numele unui sit arheologic din prima epocă a fierului, menționat de Pârvan în *Getica*[2]. Și aici, ca și în opera savantă, Eliade vede în „protoistorie", pe care o asociază adesea cu „preistoria", un fenomen „originar", subteran și recurent, ce se opune „istoriei" și poate supraviețui în umbra acesteia.

„El, premergătorul", spune Nazarie despre Pârvan, „a dovedit că cea mai mare mândrie a pământului românesc e preistoria și protoistoria"[3]. Acest pasaj nu este un efect retoric pus de Eliade în gura unui personaj, altminteri puțin impresionant, din nuvela sa fantastică. Aici se exprimă însăși concepția scriitorului despre protoistoria Daciei. Am văzut că pentru Vasile Pârvan această protoistorie rămâne, în ultimă instanță, preludiul romanizării și al romanității orientale. Către sfârșitul anilor '30, Eliade acordă, însă, o altă importanță pre- și protoistoriei Daciei, independent de orice referire la romanitatea românilor. Acest lucru îl apropie, în oarecare măsură, de tânărul Blaga, care vorbise de „revolta fondului nostru nelatin", denunțând, cu cinci ani înaintea apariției *Geticii*, „orgoliul latinității noastre", ca pe o „moștenire a unor vremuri când a trebuit să suferim râsul batjocoritor al vecinilor cari cu orice preț ne voiau subjugați"[1].

În ochii lui Eliade, protoistoria are o valoare în sine, superioară istoriei, de care românii ar trebui să devină conștienți. Pe de altă parte, imaginea protoistoriei ca fenomen cultural este strâns legată, în textele sale, nu doar de spațiul românesc, ci de cel sud-est european în general. Pârvan se străduise cu vigoare să distingă pe blonzii geto-daci ancorați în lumea occidentală și nordică de tracii de sud, orientați spre lumea mediteraneeană și spre răsărit[2]. Pentru aceasta, el s-a folosit de surse istorice și arheologice. O astfel de distincție între spațiul daco-moesic și cel sud-tracic este străină lui Eliade, care, dimpotrivă, se arată sensibil la ideea unei unități pre- și protoistorice la scară balcanică. În opera sa, viziunea unității balcanice derivă din utilizarea unei alte categorii de surse, celei folclorice, tratate ca izvor al istoriei religiilor. Folclorul nu este, însă, pentru Eliade, doar reflexul degradat al unor mituri și simboluri arhaice. Dincolo de conservatorismul cultural accentuat al sud-estului european, folclorul dezvăluie și raporturile speciale pe care această regiune le are cu istoria. În Balcani, memoria colectivă, înainte de a fi istorică, este esențialmente folclorică, observă Eliade. Această memorie folclorică, fixată în mod specific și transmisă oral, acționează ca un coroziv asupra oricărei memorii istorice care ar încerca să se autono-

1. Eliade, Mircea, „Cine traduce *Dacia*, de Pârvan ?", în „Vremea", an VII, nr. 362 din 4 noiembrie 1934
2. Eliade, Mircea, „Domnișoara Christina", în volumul *La țigănci*, Editura pentru Literatură, București, 1969, p. 5; *Getica*, ed.cit., p.345
3. Idem, p. 8

1. Blaga, Lucian, „Revolta fondului nostru nelatin", în Chimet, Iordan (ed.), *Dreptul la memorie*, vol. IV, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p. 41.
2. *Dacia*, ed. cit., p. 144, *Getica*, ed. cit., p. 93-94.

mizeze pe aceste locuri. Ea dizolvă individualitatea faptelor și a personajelor istorice pentru a le face să participe la categorii de gesturi sau la modele umane exemplare și anistorice[1]. Acest lucru explică, în opinia lui Eliade, faptul că memoria propriu-zis istorică se înrădăcinează târziu în sud-estul Europei, adică la sfârșitul secolului XVIII și în secolul XIX, odată cu apariția școlilor istorice naționale.

Adoptând tipul de memorie istorică, societățile balcanice au fost nevoite să descopere, inevitabil, că aparțin unei istorii minore. „Națiunile europene", scrie Eliade, „se împart în două mari grupe: cele care au avut un ev mediu glorios din crizele căruia s-a iscat Renașterea și cele care au avut un ev mediu larvar, nesemnificativ, derivat. (...) Este ușor de observat că aproape în întregime cultura europeană modernă e creația exclusivă a acelor neamuri care au avut un ev mediu glorios"[2]. Mai mult decât atât, adaugă Eliade, conștiința istorică a omului modern și istoricismul secolului al XIX-lea sunt creații ale acelorași națiuni care au traversat un Ev Mediu monumental și au moștenit o abundență de surse scrise. Printre acestea nu se numără și națiunile balcanice. Sintagmele „ev mediu" și „medieval", care serveau lui Pârvan pentru a sugera ancorarea lumii dacice în Occident, slujesc lui Eliade tocmai la sublinierea diferenței dintre Balcani și Europa apuseană. Nici dezvoltarea istoriografiilor naționale balcanice nu a ameliorat locul pe care popoarele din zonă îl ocupau în conștiința istorică europeană. Pe la 1900, constată Eliade, Europa manifesta „o curiozitate mai susținută și mai sinceră față de un trib

1. Eliade, Mircea, „Folclor și istorie", în „Cuvântul", nr. 3183 din 25 martie 1938. Un deceniu mai târziu, Eliade va dezvolta teoria caracterului anistoric al „memoriei populare" în *Le mythe de l'éternel retour*.
2. Eliade, Mircea, „Protoistorie sau ev mediu", în „Vremea", an X, nr. 509 din 17 octombrie 1937.

african sau australian... decât față de istoria României, Bulgariei sau Serbiei..."[1]. Și aceasta, deoarece a înțelege sud-estul european în termeni istorici și a-l compara în acești termeni cu Europa apuseană înseamnă a te înșela asupra specificității sale.

Această situație este, însă, în plină schimbare, observă cu mulțumire Eliade în octombrie 1937. „România", scrie el, „are o protoistorie și o preistorie remarcabile. Aici, pe pământul nostru, a crescut un «fenomen originar». Aici s-au manifestat simboluri, s-au transmis tradiții. Lucrurile acestea, de un mediocru interes acum treizeci-patruzeci de ani, au ajuns astăzi de mare preț"[2]. Actualitatea pre- și protoistoriei, crede Eliade, este un „fenomen spiritual" general european. Istoricismul părăsește scena culturală a vechiului continent și omul modern este pe cale să redescopere miturile și gândirea simbolică, adică moștenirea prin excelență a pre- și protoistoriei[3]. Acest lucru este strâns legat de contextul politic al anilor '30, pe care Eliade îl înțelege în termenii „așteptării apocaliptice" și ai „speranței mântuirii prin revoluție". În astfel de împrejurări, scrie el, „prezența fantasticului și logica mitului sunt mai accesibile"[4]. Mai puțin detașat și analitic decât C.G. Jung, din cauza apropierii sale de mișcarea legionară, Eliade întâlnește, totuși, spiritul observațiilor acestuia asupra reînvierii mitului lui Wotan în Germania nazistă[5]. Pe de altă parte, deși apar în planul mitologiei politice, manifestările întoarcerii spre proto-

1. Ibidem.
2. Ibidem.
3. Ibidem.
4. Eliade, Mircea, "Folclor și creație cultă", în „Sânziana", 19 decembrie 1937.
5. Segal, Robert A. (ed.), *Jung on Mythology*, Princeton University Press, Princeton, 1998, p. 181-194.

istorie sunt mai variate, echivalând, în unele cazuri, cu reabilitarea „spirituală" și culturală a unor regiuni periferice: „Viziunea revoluționară n-a pus oare Rusia în fruntea popoarelor pentru *mesianismul* ei? (Mesianismul este, de altfel, o pasiune pentru protoistorie înțeleasă *à rebours*: tot un fenomen originar). Și astăzi, nu e mai *prezentă* Norvegia în cultura europeană, prin protoistoria ei (care ține, de altfel, până în evul mediu) decât Olanda, care a avut un ev mediu fertil și o renaștere magnifică ? Nu sunt Siria și Caucazul zone mult mai apreciate pentru preistoria și protoistoria lor, decât Dalmația, cu un atât de înfloritor ev mediu și o atât de originală Renaștere ?"[1]

În „unele țări europene", conștiința istorică ar fi, deci, pe cale de a ceda locul unei veritabile conștiințe a protoistoriei. Viziunea mitică a lumii revine în forță, importanța simbolului o depășește, din nou, pe cea a documentului scris, deoarece „«simbolul» e prezent nu numai în zonele care au participat glorios la istorie; simbolul se întâlnește, alături de alte fenomene originare, uneori mai pur și mai bogat exprimat, în zone fără istorie, dar cu foarte multă preistorie..."[2].

Concluzia lui Eliade este în consonanță cu naționalismul său cultural, atât de manifest în anii '30: România trebuie să profite de „acest moment spiritual european", care „se potrivește de minune condiției" sale. „Interesul nostru îngrijorător pentru «istorie» trebuie corectat cu promovarea urgentă a studiilor de antropo-geografie, preistorie, protoistorie și folclor. Cercetările balcanologice trebuie duse până la limita lor extremă: preistoria peninsulei"[3].

1. Eliade, „Protoistorie sau ev mediu", loc. cit.
2. Ibidem.
3. Ibidem.

Pe acest fundal al redescoperirii importanței gândirii mitice și simbolice, Occidentul va trebui să înceteze a mai dicta Orientului ce este adevărata sau marea istorie. „O istorie universală nu se poate face pe bază de documente scrise, ci numai pe documente spirituale, adică pe mituri și credințe. Europa, dar în special Occidentul trebuie comparat Orientului și stepelor nomazilor, nu prin documentele sale, ci prin miturile sale"[1].

Atunci când examinează raporturile Daciei cu Occidentul și cu Orientul, Pârvan o situează într-un spațiu cuprins între Europa centrală și nordul Italiei la apus, respectiv regiunea nord-pontică la răsărit. Încă de la sfârșitul anilor '30, referindu-se la pre- și protoistoria Daciei, Eliade o gândește, dimpotrivă, ca pe extremitatea apuseană a unui vast areal oriental, organizat de-a lungul a două axe. Una din ele unește Dacia, prin „istmul ponto-baltic"[2] cu Asia centrală sau chiar cu Extremul Orient[3]. A doua axă, și cea mai importantă, leagă „Pacificul de Mediterana"[4], având India și Oceanul Indian ca placă turnantă. Este axa neolitizării, ce apropie sudul Asiei de cel al Europei, a drumurilor maritime care leagă Indonezia de India, civilizația Indusului de Mesopotamia. Această asociere a Mediteranei cu Pacificul devine posibilă „îndată ce interesul pentru antichitatea greco-romană și orientală a fost depășit" și, odată cu el, și imaginea tradițională a „istoriei" mediteraneene. Preistoria a unit, odinioară, ceea ce istoria a despărțit mai apoi. „Un număr considerabil de fapte", scrie Eliade în octombrie

1. Eliade, Mircea, *Jurnal*, vol. I, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 19.
2. Ibidem.
3. Eliade, Mircea, „Orientul viu", în „Cuvântul", an XV, nr. 3203 din 14 aprilie 1928.
4. Eliade, Mircea, „Mediterana și Oceanul Indian", în „Revista Fundațiilor Regale", an VI, octombrie, nr. 10 / 1939.

1939, „nu poate fi mulțumitor lămurit dacă nu se presupune o lungă și rodnică preistorie indo-mediteraneeană“ [1].

Eliade a apărat în mai multe articole scrise în deceniul al patrulea ideea înființării unui Institut românesc de studii orientale sau a unei catedre universitare de orientalistică. O mărturie singulară dintr-o scrisoare expediată în septembrie 1934 de Eliade unui corespondent din Berlin ne informează despre proiectul avortat, de întemeiere a unui „Institut de Studii Orientale“ la București, sub patronajul Fundațiilor Regale [2]. Tânărul indianist ar fi trebuit, pare-se, să dirijeze această instituție, care n-a apucat să se nască. Dezinteresul arătat de lumea intelectuală românească față de studiile orientale va fi mai apoi denunțat, în mai multe rânduri, de Eliade. „S-ar putea spune, fără exagerare, că, în această privință, cultura românească este încă stăpânită de spiritul pașoptist“, scrie el în februarie 1938 [3]. „Suntem orbiți de tot ce vine din Apus. Și uităm că România, cu sau fără voia noastră, se află la granițele Răsăritului. Uităm că influențele orientale sunt încă vii în limba și folklorul românesc. Uităm că pentru înțelegerea ființei românești autentice, ne este mai folositor să știm cum se îmbracă și cum își face casa un indian, decât să cercetăm tainele filosofiei kantiene“ [4]. Apusul se opune Răsăritului, tot așa cum Evul Mediu se opune pre- și protoistoriei. Studierea Orientului va reprezenta, pentru Eliade, până la finele vieții, o cale privilegiată de acces la pre- și la protoistoria spațiului românesc și balcanic. „Nu mai menționăm folosul atâtor discipli-

1. Ibidem.
2. Eliade către Nicolae Argintescu-Amza, în Mircea Eliade, *Corespondență (A-H)*, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 24.
3. Eliade, Mircea, „Un institut oriental“, în „Cuvântul“, an XV, nr. 3144 din 14 februarie 1938.
4. Ibidem.

ne orientalistice pentru înțelegerea istoriei și – fără nici o exagerare – a preistoriei neamului nostru“, scrie el într-un articol din aprilie 1938 [1]. „Uluitoarele asemănări între ceramica civilizației protosinice de la Yangi-chao (de fapt, Yangshao, n.n.) și olăria de la Sipeniți (Basarabia), asemănări care au dat de lucru arheologilor,... pun într-o lumină nouă relațiile culturale și migrațiile etnice care au avut loc, în Neolitic, între Dacia și Extremul Orient. Protoistoria noastră iarăși are de câștigat de pe urma cercetării regiunilor din jurul Mării Negre și Mării Caspice. Se pare, de asemenea, că, în timpul Imperiului (Roman, n.n.), unul din drumurile principale de comerț care legau Roma de China trecea prin Dacia“ [2].

La sfârșitul anilor '30, pledoaria lui Eliade pentru dezvoltarea studiilor de orientalistică în România se sprijinea și pe un argument ieșit din actualitatea imediată: „reintrarea Orientului în istorie“. Ascensiunea spectaculoasă a Japoniei, emergența naționalismelor în China și India, „redeșteptarea Islamului care domină sud-vestul Asiei“ anunță sfârșitul hegemoniei occidentale în Orient. Nu ar putea fi acesta și începutul emancipării culturale a României de sub tutela apuseană, a despărțirii definitive de spiritul de la 1848? Eliade o dorește, pentru ca relațiile țării sale cu „Orientul viu“ să regăsească albia secată a unui trecut pe care spiritul modernizator a preferat să-l uite sau să-l disprețuiască. De ce, pe fondul resentimentelor lăsate în urmă de puterile occidentale, nu s-ar putea vorbi, mâine, de o influență a României în Orientul Mijlociu?, se întreabă el [3].

1. Eliade, Mircea, „Orientul viu“, în „Cuvântul“, an XV, nr. 3203, din 14 aprilie 1938.
2. Ibidem.
3. Ibidem.

După 1918, și Vasile Pârvan lăsase actualitatea politică să intervină în judecata sa asupra identității latine a românilor și asupra permanenței tiparelor antichității în viața Europei. Unirea cu Transilvania este echivalentul revenirii victorioase a legionarilor lui Traian „la Apulum, la Napoca, la Porolissum, la Sarmizegetusa". „După optsprezece veacuri, valul năvălirii nordice a fost biruit. Din nou stau strajă la Rin și în munții dacici soldații cu coif roman". Noua așezare a frontierelor de după Marele Război reproduce și ea, în jurul bazinului mediteraneean, o ordine înrădăcinată în antichitate[1]. Pentru Pârvan, războiul victorios ce abia se încheiase reprezenta principalul reper cronologic al actualității. Pentru Eliade, căruia apusul dominației occidentale în Asia i se înfățișase încă din timpul sejurului său indian, actualitatea era dominată, către 1940, de răsturnările politice care se anunțau și care aveau să depășească tot ceea ce Europa cunoscuse până atunci.

1. Pârvan, Vasile, „Pentru pomenirea Impăratului Traian. Parentalia", în „Analele Academiei Române", tom XII, Ed. Cartea Românească, București, 1922, p. 248 și 263.

Imaginar identitar românesc, între „visul basileic" și realitățile locale medievale

Laura MESINA

1. „Politograme" românești, despre gândirea politică medievală a comunității locale și despre imaginarul său identitar

1. a. Unele precizări terminologice

Analiza inventarului de „politograme"[1], alcătuit statistic de către istoricul Vlad Georgescu, a (re)confirmat o medievalitate românească târzie, instituționalizată la jumătatea secolului al XIV-lea și care se întinde până la perioada iluminiștilor militanți, în Ardeal (cc. 1760), și la revoluționarii de la 1821, în regiunile extracarpatice. Decupajul temporar, oarecum nediferențiator, stabilit în urma cercetării documentelor interne – printre ele, prea puține încercări de teoretizare sau de analiză –, ține cont în principal de caracterul unitar al gândirii politice, dar și de formele de organizare și de reprezentare a puterii. Pentru demersul autorului, contează în primul rând societatea medievală în an-

1. *Politograma* este o secvență de text sau un text care conține un concept politic. Termenul apare în Georgescu, Vlad, *Istoria ideilor politice românești (1369-1878)*, Colecția istorică Jon Dumitru Verlag, München, 1987. Au fost analizate 2049 de texte, în care au fost identificate 172 de subiecte ce alcătuiesc cele șase ramuri principale (*sensul istoriei, societatea, statul, politica internă, relații internaționale, conștiința națională*) ale unui model de analiză a ideilor politice românești. Autorii textelor, numiți *politografi*, sunt în număr total de 302.

samblu și doar în plan secund individualitățile sau discutarea performanțelor provocate de „alinierile" elitare sau elitiste – rare, de altfel – la diverse curente culturale sau mode europene[1].

Politogramele sunt relevante și pentru imaginarul identității medievale românești, datorat în parte instituțiilor puterii laice și religioase și susținut prin cuvânt, imagine, ceremonial sau act de întemeiere. Comunitatea transferă și „stabilizează" în acest imaginar, pentru timp îndelungat și în mod schematic, un „program" politic și identitar care îi motivează existența și care e susținut de conținutul potențial imaginativ și narativizant al mesajelor oficiale.

[Pentru a ordona materialul ce reprezintă „imaginarul identitar" medieval – noțiune dificil de clasat –, propun utilizarea unei grile strict formale de lectură. În general, poate fi văzut ca: (a). o structură complexă de reprezentări colective simbolice, puternic stereotipate, ce reflectă, în mod difuz și uneori chiar ambiguu, încercările de autodefinire identitară ale unei comunități, prin recurs la imaginea pe

1. La sfârșitul perioadei premodernității, apariția „regimului fanariot" avea să blocheze complet manifestările oficiale ale gândirii politice românești, înregistrate oricum până în acel moment mai mult prin memorii (revendicări), acte de cancelarie, corespondență oficială, cronici și letopisețe, chiar pareneză, iconografie religioasă și oratorie de amvon. Contribuțiile culturale ale unor domnitori fanarioți (spre exemplu, ideile de „istorie" și de „patrimoniu", propuse după model iluminist francez și puse uneori în practică prin proiecte de restaurare a monumentelor) nu au atras atenția în nici un fel, probabil și din cauza rezistenței băștinașilor la fenomenul de-românizării instituției puterii, dar și a inculturii lor civice. Dezvoltarea abia de la jumătatea secolului al XIX-lea a noii viziuni politice locale, mai articulate la nivel critic-interpretativ și rațional, ține, cum se știe, de programele revoluționare moderne de inspirație occidentală ale unor grupări cu o mare relevanță socială, ce urmăreau tocmai schimbarea radicală a societății și a unicei forme statale cunoscute la noi până atunci.

care aceasta și-o formează / îi este indusă / despre evenimentele majore pe care le-a traversat, despre organizarea proprie (socială, teritorială, religioasă) și despre putere, în relația dintre sine și celălalt; (b). un meta-„discurs" (în sensul dat de Michel Foucault[1] acestui termen), în / prin care comunitatea își sedimentează, destul de coerent în ansamblu, deși idealizant, narațiuni fondatoare și definitorii pentru sine. Grila de lectură, strict convențională, este mai ușor de aplicat în cazul unei culturi predominant orale[2], tocmai pentru că aceasta din urmă e susținută de procedee mnemotehnice de compunere. Structura poate reține astfel, sub forma unor nuclee puternice, „locuri comune" greu de dizlocat, viziuni generale ale comunității asupra propriei vieți profane și asupra sacrului, trecute și prin experiența politicului, dar și „creații" precum miturile, codurile de mentalitate, conotațiile simbolice spațio-temporale[3] etc. Fólosit ca „far de veghe" asupra imaginii propriului trecut și „filtru de purificare" al reprezentărilor simbolice garante, imaginarul identitar poate fi și un depozit de date ce răspunde necesităților de actualizare a semnificațiilor „stocate" de memoria colectivă, atunci când, în diverse contex-

1. Foucault, Michel, *Arheologia cunoașterii*, Ed. Univers, București, 1996.
2. Perioada la care mă refer, secolele XIV-XVIII, poate fi caracterizată, după terminologia lui Zumthor, ca fiind dominată de oralitatea mixtă, în care oralitatea coexistă cu scrierea practicată segmentar sau extins la nivelul elitelor, influența acesteia asupra culturii comunității fiind oricum exterioară și parțială. V. în Zumthor, Paul, *La lettre et la voix de la „littérature" médiévale*, Éd. du Seuil, Paris, 1987. Cultura occidentală a cunoscut această situație mai ales între secolele XI-XV.
3. Pentru abordarea conceptului de „imaginar", în perspectiva studiului de față, v. și Mesina, Laura, *Imaginarul ca formă de narare a istoriei. Propunerea unui model cibernetic*, în „Analele Universității București. Limbă și literatură română", anul XLXX-2001 (apărut în 2002), p. 49-60.

te, comunitatea are nevoie de argumente sau interpretări noi, care să o susțină.]

Acest „zăcământ fluid" de formațiuni discursive poate fi considerat o sursă majoră pentru tema „specificului local" și pentru imaginarul colectiv în ansamblul său, care e cu mult mai complex, pentru că include și inevitabilii „numitori comuni" ai unei perioade sau ai unei regiuni. În același timp, el are capacitatea de a reflecta simbolic atât imaginea relațiilor de putere (raporturi de dominare, tipologii, termeni opozanți sau corelativi), cât și pe cea a câmpului instituțional intern și a modelelor externe utilizate. Datorită acestui ultim lucru menționat, poate fi pus în relație, pentru perioada pe care o discut aici, cu sistemul de reprezentări ale puterii bizantine, funcțional pentru întreg arealul ortodox[1].

1. b. Propuneri de (re) interpretare

Tendința liderilor locali de a „adapta" în Țările Române acest model bizantin este atestată de indici istoriografici, considerați a fi numeroși, dar și, la nivel declarativ-retoric, de formularistica de cancelarie; acestea arată însă, după cum s-a spus, numai „o afiliere *simbolică* (subl. n.) la Bizanț", în realitate combinându-se „un simț deosebit de viu al tradiției cu o atenție mereu trează față de conjunctura politică."[2]

„Împrumutul" a avut adesea, de-a lungul perioadei medievale, și pentru discursul intern, și pentru cel internațio-

1. Georgescu, Valentin Al., *Bizanțul și instituțiile românești până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Ed. Academiei, București, 1980, p. 41.
2. Pippidi, Andrei, *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI-XVIII*, Ed. Corint, București, 2001, p. 21.

nal, un rol dublu: (1). de legitimare religioasă a luptei de apărare duse cu „uzurpatorii păgâni" ai statelor vecine și ai Constantinopolului și de stimulare a spectrului „forțelor puterilor creștine" împotriva celui al forței anti-creștine; (2). de autolegitimare identitară și politică, în baza primului argument, implicit și a naturii autocrate a puterii locale, egală astfel cu oricare altă putere sau instituție similară ce ar fi emis pretenții de suzeranitate. Dacă primul rol reieșea din situațiile sau chiar înfruntările militare de pe frontul sudic al regiunii, al doilea rol funcționa foarte versatil mai curând în raport cu frontul vestic, catolic; ambele ipostaze provocau soluții combinatorii „medievale" prin excelență. Cu alte cuvinte, există posibilitatea ca alegerea de către Nicolae Alexandru, în 1359, a Patriarhiei de la Constantinopol și a familiei de state ortodoxe ca „foruri"-reper să fi fost mai ales de natură politică și să fi folosit contextual „tradiția", dacă prin acest lucru se înțelege orientarea religioasă (voi discuta mai pe larg la pct. 4). O alegere care oferea o anumită garanție pentru autonomia internă – dată fiind lipsa de interes a casei basileice pentru „țările" de la nordul Dunării – și o bază puternică de ricoșeu pentru pretențiile ungare de atunci [1].

Contextul militar al „stării de necesitate" de la jumătatea secolului al XIV-lea, creat mai ales de casa angevină, a convertit în cele din urmă, din motive pragmatice, problema identității religioase în identitate politică de (îndepărtată) inspirație bizantină și instrumentele juridice în motivații „ortodoxe". Or, argumente și calcule de acest fel nu pot fi ușor asimilate (și narativizate) în imaginarul unei comunități, dacă nu sunt sedimentate cu ajutorul diverselor pro-

1. Brezeanu, Stelian, „Între două modele politice: fondarea Țării Românești", în *Imperiu universal și monarhie națională în Europa creștină. Studii de gândire medievală*, Ed. Meronia, București, 2005, p. 171-201.

bleme practice și al interpretărilor imediate provocate de momentele respective, cu efect cumulativ de-a lungul timpului. „Chemarea la oaste", tema – și realitatea – extorcării financiare prin plățile făcute către puterea suzerană, discursul politic ortodox, tema creștinismului militar, dar și conotațiile persuasive ale iconografiei murale bisericești și ale oratoriei de amvon – impregnate latent sau evident de comandamentul apărării în fața „papistașilor" sau, curând, și a „osmalâilor" – au fost integrate în strategiile politice ale rezistenței, implicit în imaginarul identitar, solidar cu valorile modelului basileic idealizat doar în teorie, folosită timp îndelungat.

Aș adăuga la aceste observații faptul că preluarea selectivă a unor reprezentări ale puterii de tip bizantin s-a realizat oricum foarte târziu în raport cu momentele crizei iconoclaste, așadar nimic din polemica teologică respectivă – foarte provocatoare, de altfel – și nici din consecințele sale politice nu răzbate până în civilizația locală. Cum nu a fost depășit un cadru canonic de gândire oikonomică [1], în

1. *Oikonomia*: concept discutat de Marie-José Mondzain în legătură cu textele iconodulilor din perioada crizei iconoclaste bizantine (secolele VIII-IX) și care adună semnificații multiple, reieșite din întâlnirea doctrinei Întrupării (imaginea naturală a divinului) și a icoanei (imaginea artificială) cu planul politic creștin de gestionare a bunurilor terestre de către instituția imperială și Ecclesie. V. Mondzain, Marie-José, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Ed. Seuil, Paris, 1996, p. 189-275. Termenul va apărea de fiecare dată când voi numi planul puterii ortodoxe românești de organizare a teritoriului și a vieții comunitare de către instituția puterii laice, în absența unui guvern propriu. Consider că reprezintă unul dintre cele mai importante concepte care au stat la baza ordonării imaginarului medieval românesc. Îl voi utiliza cu forma sa grafică greacă, deși poate suna rebarbativ pentru limba contemporană. „Economie" nu are însă complexitatea semantică a termenului *oikonomia*, în utilizările sale bizantine. V. și Agamben, Giorgio, *Homo sacer*, Ed. Einaudi, Torino, 1995 (trad. rom. 2007)

special în ce privește raportul dintre imaginea divinului și diseminarea sa prin icoană, nu a fost pusă în pericol nici relația – simetrică în planul vieții terestre – dintre puterea autocratului și proiectul „clasic", și el foarte general, de organizare a teritoriilor stăpânite. În consecință, nici imaginarul comunității locale, în a cărui funcționare au jucat un rol atât de important imaginea religioasă[1], simbolul creștin și semnificațiile semnului sacru, nu și-a modificat forma sau substanța, câtă vreme schema de organizare a vieții profane și religioase, gândirea politică medievală și strategia ritualurilor puterii, la rândul lor, au rămas în linii mari aceleași.

Pseudo-apelul la modelul bizantin și la „visul basileic" s-a făcut mai curând din *necesitatea politică a auto-definirii identitare,* mai ales pentru scena internațională, și a motivării rolurilor asumate sau impuse de evenimentele din regiune.

Voi discuta în continuare câteva aspecte.

1. Poate și din cauza adoptării unui sistem de putere ortodox, prin definiție conservator, românii nu au fost interesați de pictura laică -, fapt ce ar fi atestat implicit modificări radicale ale societății, ale vieții urbane și economice etc., precum în Occidentul medieval - și nici nu au modificat canonul iconografic, pe care, dimpotrivă, l-au îmbogățit, tot în spirit conservator, cu variate soluții de ordin plastic, dar extrem de rar de conținut narativ sau ideatic.

2. *Elemente de teologie a puterii ortodoxe în contexte politice românești*

2.a. Împrumutul simbolic garant și realitățile locale

Țările Române preiau totuși de la instituția basileică, fie și simbolic, câteva trăsături definitorii, dar absolut generice, printre care: formula imperială *Io-Ioan*, doctrina dublei puteri deținute de o singură persoană – laică și spirituală –, tipologia supremă a virtuților, în viziune ortodoxă, rolul funcției de judecător suprem în lumea terestră, în relație directă cu cea pantocratică[1]. Conducătorul militar român asumase deja din prima jumătate a secolului al XIV-lea, pe timp de război, titlul de *domn (dominus),* ceea ce impunea venerare și ascultare necondiționată[2]. Faptul petrecându-se însă pe perioadă limitată, a fost necesară adăugarea, în anumite situații, a titlului de *autocrator*[3], care reprezenta

1. „Aptitudinea de a încarna legea vie și însuflețită (*lex animata*)", în Georgescu, Val. Al, *op.cit.*, p. 41-42. De asemenea, ideea transmiterii ereditare a puterii în sistemul românesc și obiceiul asocierii la tron s-au inspirat din același model bizantin și din „instituția" porfirogenezei, pentru care v. Dagron, Gilbert, *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaro-papisme" byzantin*, Ed. Gallimard, Paris, 1996, cap. 1 și 2.
2. Prosternarea în *proskynesis* este consemnată de secretarul italian al lui Petru Cercel, Franco Sivori, chiar la sfârșitul secolului XVI, apud Georgescu, Val. Al., *op.cit.*, p. 42 (probabil așa cum apărea în mozaicul în care e reprezentat Leon III, la Sfânta Sofia, reprodus în Talbot Rice, David, *Byzantine Art*, Ed. Penguin Books, Norwich, 1968, p. 116).
3. O analiză atentă a valorii simbolice a însemnelor domniei – sceptrul, crucea, spada, lancea, coroana, lanțul de aur purtat la gât, tronul, costumul domnesc -, dar și a formularisticii oficiale – domn, autocrat, *Io-Ioan*, împărat, voievod –, în Pippidi, *op.cit.*, p. 23-78; v. și Brezeanu,

față de regalitatea catolică o declarație frontală de autoguvernare, complet independentă financiar sau militar. Chiar în condițiile suzeranității otomane de mai târziu și ale imixtiunii politice în numirea domnilor, „de îndată ce era înscăunat, binecuvântat de biserică și uns de Dumnezeu prin mitropolit, (alesul) devenea un autocrat cu o putere și un prestigiu care nu se epuizau în atotputernicia și arbitrariul Porții (...) Domnia, ca instituție, rămânea la nivelul construit ideologic și juridic de biserică și de basileu."[1]

Un alt exemplu de „împrumut" important îl constituie imaginea primului împărat creștin, nod central în imaginarul puterii medievale ortodoxe, și datorită textelor religioase redactate în secolele al IV-lea și al V-lea. Arhetip basileic, al cărui drept divin de autocrație era incontestabil, „personajul" Constantin cel Mare, fundamental pentru parenetica locală[2] și regională, devine principalul model moStelian, *op.cit.*, p. 42-51; V. de asemenea în *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, (text stabilit de Moisil, Florica și Zamfirescu, Dan și trad. de Mihăilă, Gh.) Ed. Minerva, București, 1970, p. 187, 189; Barbu, Daniel, „Église et Empereur au XIVe siècle. Le témoignage de la peinture murale de Valachie" și „Monde byzantin ou monde orthodoxe?", în *Byzance, Rome et les Roumains. Essais sur la production politique de la foi au Moyen Âge*, Ed. Babel, București, 1998, p. 61-93; Chihaia, Pavel, „Țara Românească între Bizanț și Occident", în *Artă medievală*, vol. II, Ed. Albatros, București, 1998.

1. Georgescu, Val. Al, *op.cit.*, p. 128.
2. V. influența, spre exemplu, a Panegiricului lui Constantin cel Mare, scris de Eftimie al Târnovei, asupra autorului *Învățăturilor lui Neagoe Basarab*, în Zamfirescu, Dan, Mihăilă, G., „Studiu introductiv", *op.cit.*, p. 5-105. v și cap. „Poveste pentru marele Constandin Împărat" în *op.cit.*, p. 172-188. Bibliografia referitoare la problema influenței slavilor de sud asupra culturii și gândirii medievale românești este binecunoscută și clasică, v. în Mazilu, Dan Horia, *Recitind literatura română veche*, Ed. Universității din București, București, 1994, vol. I, p. 439-480. Referințe la „grila" țaratului lui Simeon (filtrul mediobulgar

ral și pentru programele politice[1] ale Țărilor Române. Aflându-se adesea în situații dificile, de cele mai multe ori fără o armată profesionistă și fără alianțe sigure, domnitorii au transformat destul de abil vulnerabilitatea în tema politică a „marginii" expuse presiunilor imperiului necreștin și au transferat la nivelul reprezentării simbolice a puterii valoarea militantă a moștenirii bizantine. Deși exprimată ambiguu, tema preluării acestui capital simbolic „direct" de la fondatorul lui este foarte pregnantă în interpretările locale. Liderul politic a avut astfel posibilitatea de a-și impune propria autocrație prin vocabular explicit, prin coduri ceremoniale și scenografie de inspirație constantiniană, ca stăpân în egală măsură al lumii laice și al lumii clericale[2]. În felul acesta, marele „întemeietor" a devenit pentru imaginarul comunității locale un model intercesional supra-dimensionat, ca și pentru „cauza" identitară în particular, mai ales în contextul în care celelalte state ortodoxe din vecinătatea imperiului dispar din jocurile politice regionale încă de la sfârșitul secolului al XIV-lea.

al bibliografiei bizantine), în idem, p. 16-33, printre numeroasele comentarii asupra problemei.

1. După modelul lui Constantin, domnul adresează omilii curtenilor săi, discursuri care apar și în cazuri nefericite: Șerban Cantacuzino, la mazilirea sa în 1716, „au făcut un cuvânt minunat pentru zădărniciia lumii aceștiia, după aceastea cerând ertăciune dă la tot norodul și sărutându-I mâna toți.", în *Însemnările Androneștilor* (editare și studiu introductiv de Ilie Corfus), București, 1947, p. 26.
2. Pippidi, *op.cit.*, p. 57-58.

2. b. Câteva diferențe specifice în cadrul genului proxim

Interesele (menționate, cel puțin) în aceste preluări de ordin juridic, în secolele al XIV-lea și al XV-lea, au fost doar ale casei domnitoare, nu și ale unei boierimi sau nobilimi locale – militare sau doar agrare –, pentru ea însăși. Mărturiile atestă imaginea unui corp politic monocefal, caracteristic unei feudalități primare și unei societăți tripartite simpliste. Chiar și în ciuda numeroaselor exemple de insubordonare din cadrul regimului nobiliar de mai târziu, ideologia de clasă politică a respectat întotdeauna principiul juridic înstăpânit și consacrat odată cu fondarea statului medieval. Miron Costin, spre exemplu, ca și Grigore Ureche, cu toate că formulează critici vehemente la adresa unor domnitori, declară până și el pe un ton conservator ortodox: „Domnul, ori bun, ori rău, la toate primejdiile feritu trebuiește, că oricum este, de la Dumnezău este."[1] Probabil că nu la natura divină a liderului politic se (mai) gândea cronicarul, ci la circumstanțele, „pre-dictate", care făceau ca o anumită persoană să fie cea „aleasă". Cum legitimitatea domniei nu a fost niciodată pusă în discuție, domnitorul a fost considerat *legibus solutus* și *legibus adligatus* chiar și în secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Totuși, aceste lucruri indiscutabile duceau deseori la nerespectarea pravilei tocmai de către legiuitor, din cauza manevrării abile a argumentelor de teologie a puterii. În ciuda ambiguității relației dintre teoria politică și practică, rolul domnitorului a rămas întotdeauna unul central în gestionarea comunității

1. Costin, Miron, *Opere* (ed. critică îngrijită de P.P. Panaitescu), vol. 1, Ed. pentru Literatură, București, 1965, p. 43-44.

ortodoxe și în determinarea schemei rolurilor socio-politice, ambele reflectate fidel în imaginarul comunității.

Este evidentă diferența de ambiții politice și de scopuri în raport, spre exemplu, cu țaratul bulgar sau cu despotatul sârb care, chiar mai devreme decât statele românești, au împrumutat din ierarhia politică a imperiului bizantin inclusiv titulaturile înalților demnitari (despot, sebastocrator etc.). „Înfruntarea" simbolică și reală cu „modelul", în aceste cazuri, era asumată vehement prin imitația fidelă și prin decizia de a-și consolida statul. Domnitorii români, în schimb, se pare că nu au dorit decât formule de întărire a dreptului de a conduce autonom, precum cel al puterilor concurente din regiune, fără a viza și o construcție politică de factură „bizantină", și nici titulaturi care să atragă noi adversari. Analiza formularisticii din actele de cancelarie demonstrează versatilitatea strategiilor de autoreprezentare în plan internațional și interesul foarte pragmatic pentru relația cu „interlocutorul" străin. Nu s-a folosit „autocrator" în documentele în greacă trimise către Constantinopol, înainte de 1453, pentru a nu pierde recunoașterea acordată de către un prestigios centru politic, dar s-a folosit „authentes", pentru întărirea ideii de drept natural al domniei locale, fapt oricum neinteresant pentru bizantini, dar important pentru acreditarea titulaturii în politica zonală; în actele redactate în slavonă, a apărut în schimb „samodârjeț", echivalat în română cu „sângur țiitoriu" și probabil asimilat conținutului juridic al vechiului termen basileic.

Calcule abile, o lipsă de ambiții în plan regional, doar un simț practic și realist, poate dorința de a păstra în subordine o nobilime militară cu o redusă anvergură politică, un plan pe termen scurt pentru a rezolva grabnic o altă situație dificilă? Întrebări viabile, cred, la care „probele", atâtea câte sunt, pot răspunde și în funcție de „istoria" care le citește.

Date fiind toate „distanțele" culturale și de civilizație materială față de Bizanț, dar și – cu adevărat ambițioasele, cum

spuneam mai devreme – state-filtru pentru români: țaratul bulgar și admirabilul despotat sârb, se poate spune că întâlnirea din secolul al XIV-lea dintre interesele locale și modelul basileic a avut loc mai ales la nivelul abstract al gândirii politico-religioase a oikonomiei creștine și la cel al imaginarului identitar, datorită reprezentărilor simbolice ale puterii.

Comunitatea românească și elitele ei s-au menținut, statal și ca societate, pe o linie tradiționalistă, de inspirație ortodox-bizantină primară, profund medievală, accentuând în acest fel defazarea în raport cu occidentul, tot mai evidentă după secolul al XV-lea. Indiferent de influențe sau de coincidențele pe care critica de specialitate le depistează reevaluând „martorii" istoriei, lucrurile se întâlnesc astfel inclusiv la domnitorii fanarioți, pentru că ei înșiși au urmat „linia autocratică, în sensul modernizator și raționalist al despotului luminat, care nu este decât o aplicație de epocă a conceptului politic *princeps optimus maximusque*."[1]

3. Instituția religioasă ortodoxă și politica statală românească

3. a. O oikonomie ecclesială locală „supt vremi"

Conform istoriografiei, populația locală a intrat în contact cu creștinismul din perioada finală a Daciei romane, în timp devenind practicantă a credinței orientale, însă în varianta ei monahal-provincială. În acest caz, fără îndoială că a existat și o tradiție religioasă populară (așa cum susțin

1. Georgescu, Val. Al., *op.cit.*, p. 129.

hărțile diocezelor, documente clericale sau chiar ale cancelariei imperiale[1], dar și urmele arheologice locale), răspândită pe teritoriul de la nord de Dunăre. În secolul al XIV-lea, necesitatea politică de definire identitară în plan internațional duce și la solicitarea înaintată către patriarhia constantinopolitană pentru recunoașterea orientării religioase a românilor și pentru instituționalizarea acesteia. Exista la acea dată și o certificare prealabilă a relației dintre „girant" și „beneficiar": într-o diplomă a lui Vasile II Macedoneanul, emisă în 980, nord-dunărenii fuseseră identificați ca etnie descendentă din vechea populație a provinciei romane, numiți „vlahi" și înregistrați în istoria generală a zonei, însă separați de imperiu.[2]

Procesul de consolidare a mitropoliilor românești[3] a implicat un *plan oikonomic ecclesial* corelativ, foarte util domniei și teologiei sale politice. E drept că efectele instituționalizării bisericii s-au resimțit pe parcurs, deși populația putea asimila destul de repede practici ritualice ceva mai complexe. Acumularea materialelor de prozelitism, a obiectelor de cult, consolidarea ierarhiei clericale, stabilirea raporturilor cu puterea statală, cu populația, construirea unor lăcașuri corespunzătoare au fost pentru clericat probabil tot atâtea probleme, ce au început să se rezolve, în mare măsură, abia odată cu domnia lui Ștefan cel Mare în Moldova și a Basarabilor în Muntenia, așadar la ceva timp după „descălecatele" legendare. Chiar și așa, mimetismul instituțional religios, mult mai fidel față de Constantinopol

1. ibidem.
2. idem, „Românii și «tăcerea surselor» în «mileniul obscur»", în *op. cit.*, p. 38-50; v. și Armbruster, Adolf, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*, Ed. Enciclopedică, București, 1993.
3. Georgescu, Val. Al., *op.cit.*, p. 41, cu trimitere la *Documentele Hurmuzachi* XIV (1) 1915 1-4, nr. 3-4 (mai 1359); 19, nr. 43 (mai 1359).

decât în cazul domniei, a ajutat semnificativ la trasmiterea mesajului politic către comunitate. Atitudinea credincioșilor trebuie să fi fost mult mai mult influențată de discursul religios, decât de simbolistica abstractă a puterii mirene. Bineînțeles că și gesturile declarative de credință – precum actul fondator de spații de cult, în majoritatea cazurilor, „domnesc" –, și ceremonialul întâlnirilor dintre mitropolit și stăpânul său și al tuturor i-au asigurat acestuia locul central în imaginarul comunității. Fapt normal pentru perioada medievală, în țări în care, în plus, includerea automată a planului oikonomic ecclesial în doctrina ortodoxă a autocrației a fost un argument politic atât în relațiile inter-instituționale locale, cât și în susținerea discursului militar, intern și internațional.

Iată o altă diferență – și nu de nuanță, ci de tonalitate – între autentica oikonomie bizantină și cea „aclimatizată" local. În timp ce prima a oferit clericatului pârghii de înfruntare a puterii basileice, în diverse contexte de ordin dogmatic, politic sau chiar de politică militară, cea de-a doua nu a înregistrat niciodată momente de conflict ideatic sau de interese de alt tip. Subordonată domniei, biserica ortodoxă medievală a Țărilor Române nu a acționat ca un for de control moral și dogmatic în credința practicată de clasele politice și nici nu a propus planuri de susținere a teologiei prin învățământ universitar sau lucrări de controversă dogmatică, ci a oferit, practic, numai ceea ce și cât i s-a cerut, în funcție de situație și de comandamente – cu unele excepții, înlăturate în final, precum în cazul lui Antim Ivireanul. Din păcate, rarele performanțe, ale lui Varlaam sau Dosoftei, nu au creat școli și bibliografii competitive de exegetică religioasă.

3. b. Strategia comună a Țărilor Române, a „afilierii fără închinare"

Momentul așezării bazelor instituției clericale în Țara Românească și în Moldova coincide și cu perioada în care puterea imperială de la Constantinopol, cu sprijinul patriarhiei, începe demersurile pentru o apropiere de papalitate, în dorința de a obține ajutor politic și militar la granițele sale orientale, amenințate de musulmani. Reacția internă a venit imediat: cele mai importante centre urbane și ecleziastice din imperiu au refuzat să participe la tratative și au susținut, în contra-partidă, atât clericatul monastic, cunoscut prin vehemența criticilor sale la adresa instituțiilor centrale, cât și isihasmul palamist.

Țările Române, la puțin timp după ce decid afilierea bisericii locale la Constantinopol [1], par să fi ignorat, din considerente teologice sau de altă natură, problemele politice ale „centrului" pe care tocmai îl aleseseră. Atitudine critică din partea instituțiilor locale sau completa ignorare, din neștiință sau din dezinteres, a compromisului pe care era dispus să-l facă partida unionistă bizantină? În tot cazul, lucrul acesta s-a resimțit la nivelul relațiilor oficiale abia configurate, pentru că ortodoxia românească a rămas mai apropiată de rezistența religioasă monahală (și de credincioșii „schismatici" din imperiu), ceea ce a dat un anumit specific programului politico-religios local și, implicit, un caracter militant credinței practicate, chiar înainte de

1. Papacostea, Șerban, „Desăvârșirea emancipării politice a Țării Românești și a Moldovei (1330-1392)", în *Evul mediu românesc. Realități politice și curente spirituale*, Ed. Corint, București, 2001, p. 9-41.

1453. E posibil ca presiunile statului angevin, cu dublul lor scop, să fi jucat un rol foarte important în consolidarea acestei atitudini a instituțiilor românești: o permanentă atenție la puritatea ortodoxă a discursului oficial și o neîncredere constantă în alianțele cu puterile catolice.

Cred că se poate vorbi mai curând de o „afiliere fără închinare" în cazul Țărilor Române în raport cu Constantinopolul, dat fiind că: (1). la înființarea mitropoliei Moldovei, domnitorul Alexandru cel Bun a refuzat imixtiunea patriarhiei și oferta de a i se trimite un înalt cleric de la Constantinopol pentru postul înaltului prelat local și (2). nu au fost transmise nici un fel de însemne ale puterii laice către Țările Române – ceea ce ar fi indicat o intrare reală în „familia de state" apropiate de imperiu, evident, într-o poziție subalternă, dar substanțială.

Să fie vorba, așadar, de o aliniere strict formală, realizată sub presiunea contextelor politice și a necesității de delimitare identitară în raport cu concurenții catolici din imediata apropiere? Statele medievale românești, urmându-i parțial pe vecinii ortodocși, au fost mai curând rezultatul unui proces politic natural în cadrul medievalității regionale și nu un efect al modelului basileic „transferat" la distanță.

4. Paradoxuri ale imaginarului identitar al evului mediu românesc

Imaginarul integrează, la rândul lui, câteva aspecte originale, apărute la intersecția dintre calcule de strategie diplomatică și militară[1], opțiune politico-teologică și factori de poziționare geografică.

Mai întâi provincie romană, regiunile nord-dunărene au beneficiat de un transfer de forme instituționale, cu tot cu „instrumentarul" juridic pe care îl presupuneau „bazele militare"[2], doar atât cât era necesar pentru apărarea imperiului în regiune. După retragerea din 271, „granița" fluvială joacă un rol și mai important, care va continua, cu toate avantajele și neajunsurile sale. Niciodată în chip real provincie a imperiului creștin moștenitor, fosta posesiune romană rămâne totuși în contact cu zona sud-dunăreană datorită unor factori identitari – elemente lingvistice și etnice comune, dar și religioase – și comerciali. În urma invaziilor slavilor, care acaparează definitiv teritoriul balcanic, vlahii nord-dunăreni au fost din nou „abandonați", prin forța lucrurilor, având șansa să evite astfel o „reconvertire" etnică[3].

---

1. Papacostea, art.cit. și „Moldova începuturilor între regii Ungariei și Poloniei", în *op.cit.*, p. 41-47.
2. Brezeanu, Stelian, „Istorie și propagandă imperială la Roma în secolul IV. Un studiu de caz: abandonul Daciei", p. 10-27 și „Frontierea Dunării de Jos în secolele IV-VII. Ambiguitatea unei noțiuni", p. 85-121, în *Identități și solidarități medievale. Controverse istorice,* Ed. Corint, București, 2002.
3. Brezeanu, Stelian, „Greci și traco-romani la Dunărea de Jos sub domnia țarului Boris-Mihail", p. 66-74, și *„Imperator Bulgariae et Vlachiae. În jurul genezei și semnificației termenului «Vlachia» din titulatura lui Ioniță Asan"*, în *Romanitatea orientală în evul mediu,* Ed. All, București, 1999, p. 172-195.

Dunărea a rămas însă o graniță pe care au vizat-o sistematic puterea ungară și politica de prozelitism a papalității. Deschiderea înspre zona de la estul Carpaților, pornind dinspre malul stâng al fluviului, făcea ca acest întreg teritoriu să fie tot mai interesant, mai ales prin redescoperirea lui ca aparținând unei etnii de origine latină. Inițiativa lansării în istoriografia europeană a acestei teme, cu scopul declarat al atragerii românilor într-o nouă cruciadă anti-otomană, i-a aparținut lui Eneas Silvio Piccolomini, viitorul papă Pius II din secolul al XV-lea (precizare prezentă și mai devreme în documente externe, dar neintegrată până atunci în vreun program occidental) [1].

Motivația oficială era în primul rând de ordin religios, fiind folosită ca argument în sprijinul convertirii populației la catolicism, cu ajutorul regilor Ungariei. Important este faptul că ideea apartenenței la vechea civilizație imperială apărea în istoriografia catolică nu doar în baza unor mărturii de ordin istoric (referințe la cuceririle romane), ci și a tradiției locale orale, invocate mai târziu ca sursă și în letopisețele moldovenilor.

Conștiința difuză a „latinității" a menținut etnia vlahilor nord-dunăreni, din punct de vedere identitar, și în atenția cercurilor de influență ale imperiului bizantin, însă doar ca pe o alteritate ambiguă [2]. Aceeași vagă conștiință etnică din secolul al XIV-lea ne apare astăzi a fi fost mai degrabă consonantă cu vechea solidaritate regională în jurul Imperiului de la Niceea și cu obsesia Trapezuntului – rezolvată în cele din urmă cu succes – de a readuce basileii de drept pe tronul lui Constantin cel Mare, primul împărat roman creștin, prin alungarea „barbarilor latini". În imperiu, evenimentul din 1204 a devenit peste mai bine de un secol un puternic argument religios pentru rezistența monastică ortodoxă împotriva oricăror încercări de înțelegere ecumenică (de fapt, politică) între instituția basileică și papalitate. Faptele au trecut în imaginarul medieval post-bizantin ca reflex al apărării moștenirii constantiniene creștine de factură orientală și, ca atare, și în preluările sale românești, amplificat fiind de contextele istorice locale. De aceea, dacă în momentul întemeierii de drept a statelor lor, românii păstrau la nivel de imaginar identitar amintirea cuceririi romane, mai degrabă au văzut „ruda" politică în Bizanțul indiferent decât în Roma subversivă.

Deși apărarea acestei „credințe" creștin-ortodoxe a devenit scopul major al apelului internațional, adresat de domnitorii proclamați sau auto-proclamați „conducători cruciați" [1], ea nu a făcut decât să ascundă în practică aceeași problemă politică, a identității locale indecis exprimate juridic și neinteresante în mod direct pentru puterile creștine occidentale. S-a dovedit însă că nici această argumentație religioasă nu a impresionat întotdeauna, în ciuda strategiilor retorice sau chiar a situațiilor ce impuneau solidaritate trans-statală. În corespondența tratativelor, mai mult decât în oricare alt tip de text, s-a recurs adesea la formularis-

1. Armbruster, *op.cit.*, cu o bibliografie riguroasă.
2. Brezeanu, art.cit și "«Vlahi» și «misieni» în sursele bizantine relative la începuturile statului asăneștilor. Terminologie etnică și ideologie politică", în *op.cit.*, p. 106-137.

1. Tezei politico-religioase a militantismului ortodox, fundamentale pentru programul românesc de politică externă, i-a lipsit total coordonata ecumenică prozelită, caracteristică instituției basileice în perioadele ei victorioase, dar atât de cunoscută Vaticanului. „Expansionismul" a fost înlocuit aici de susținerea fățișă sau subversivă a unor lăcașuri de cult din zone reprezentative ale rezistenței ortodoxe de mai târziu, precum Athos-ul, aflate sub administrație otomană - de altfel, printr-un compromis tacit cu aceasta, dar foarte costisitor. Gest comun cu cel – mai timpuriu - al altor puteri regionale ortodoxe.

tica de autoreprezentare a domniei, de inspirație bizantină, pe de o parte pentru susținerea afinității și a egalității dintre puterea locală și alte puteri creștine, autocrate și de drept, și, pe de alta, pentru sublinierea obligației comune de a-și apăra religia (în schimb, nu se mai pomenea nimic despre diferențele de doctrină teologică, adevărate motive de disjuncție în alte contexte).

Din toate aceste puncte de vedere, deduc următorul șir de paradoxuri[1] ale procesului de formare a identității românești medievale, „narate" în / de imaginarul comunității:

Pe de o parte, românii, optând pentru forma statală și tipul de oikonomie creștin-ortodoxă, se afiliază, fără să se supună prin acest gest, la „moștenirea" gestionată de basilei, venită direct de la împărații romani, de care continuă să „țină", parcă în baza unei fidele memorii colective (cu toate că fuseseră „părăsiți" în urmă cu mai bine de un mileniu). La acea dată nu aveau cum să știe că, de fapt, acest Constantinopol îi „abandonase" a doua oară – tot simbolic vorbind –, tot la nivel de opțiune politică (fac trimitere la diferențierea pe care Constantin VII Porfirogenetul o stabilește între „rhomani", vorbitorii de limbă latină doar din Dalmația, și „rhomei", „nume care cu veacul al IX-lea se desemnează populația de limbă greacă a statului bizantin, pierzându-se sensul originar de om de limba latină."[2]).

1. Introduc aici următoarea precizare: în configurarea acestei structuri a paradoxului multiplu în medievalitatea românească m-am bazat pe bibliografia de specialitate, mai ales de ordin istoric și de analiză a documentelor, dar și pe studiul lui Sorin Alexandrescu despre paradoxurile culturii și civilizației române. Paradoxul apartenenței este cel mai mult implicat în structura pe care o așez la baza modelului imaginarului medieval românesc. V. Alexandrescu, Sorin, *Paradoxul român*, Ed. Univers, 1998.
2. Brezeanu, *op.cit.*, p.43, cu trimitere la „De la populația romanizată la vlahii balcanici", în *op. cit.*, p. 55-66 și „Toponimie și realități etnice la

Pe de altă parte, medievalii români traversează pe plan internațional, chiar din primele două secole ale constituirii statelor lor, o complicată „criză de imagine" – și iată contextele: în discursul catolic sunt catalogați „latini" prin descendență și sunt presați prin diverse mijloace să treacă la o credință ce i-ar readuce alături de Roma, date fiind identitatea lingvistică și cea etnică; „apelul" este lansat însă de „latinii noi", adică (în imaginarul ortodox medieval) de „schismatici" și de „barbarii" care la 1204 au invadat „sfântul oraș al lui Constantin", au trădat basileul de drept prin nesupunere și prin afirmarea unei alte credințe și a altei autorități clericale, independente de autocratul bizantin „recunoscut" de români. Important este și că mesajul era transmis prin intermediul unei case regale ne-latine și direct interesate politic, militar și economic.

Paradoxul formării identității statale, privit *a posteriori* și redat în imaginarul identitar, continuă: așadar, deși etnic descendenți ai romanilor, fondatorii imperiului de la Constantinopol nu au ajuns niciodată „rhomei" și nici la statutul privilegiat al acestora; deși au devenit ortodocși, nu au fost niciodată cetățeni ai imperiului de religie ortodoxă; deși vorbitori de limbă neo-latină, nu devin catolici; deși se implică mai târziu alături de catolici în cruciadă, rămân atenți la menținerea ortodoxiei lor[1], „diferența specifică" ce pare să fie consonantă cu interesele militare regionale; deși creștini ortodocși, sunt reconsiderați ca fiind „latini", aflându-se între populații de limbă slavă – de unde și

Dunărea de Jos în secolul X. *Cetățile părăsite* din opera lui Constantin Porphyrogenetul, *De administrando imperio*", în *Identități și solidarități medievale. Controverse istorice*, p. 121-162.
1. Alexandrescu, Sorin, *op.cit.*, p. 33.

celebra temă politică a insularității noastre, contextualizată ideologic începând cu iluminiștii.

Este posibil ca imaginarul și identitatea acestor vlahi să fi început să se formeze în jurul ideii, oricât de neclare, de „romanitate creștin-ortodoxă", ceea ce ar putea reprezenta, în tabloul general al regiunii, cu atât de multe ordonate comune în evul mediu, un aspect de autenticitate locală.

Țările Române au avut mai curând un statut impropriu de „satelit" politic ortodox al „celei de a doua Rome", decât cel atribuit îndeobște de „provincie" politică, din cauză că preluările pomenite mai sus și adaptarea lor au fost „contaminări" stabilizate în timp îndelungat și prin intermediar, și nu transferări la distanță sau imitații, ca în alte cazuri. Pe de altă parte, față de puterile creștine ne-ortodoxe și față de Imperiul otoman, care nu au reușit să le asimileze, populațiile românești au rămas un „corp străin", mai ales că s-au dovedit opace la orice tip de argumentație, fie politică, religioasă sau chiar militară.

Pe de altă parte, cu excepția unor perioade scurte, printre care unele domnii din secolul al XVII-lea, „tabloul" românesc e foarte criticabil. Mărturiile călătorilor străini prin Țările Române sunt fluctuante și contradictorii, ceea ce demonstrează o instabilitate vizibilă a vieții publice[1]. Concentrându-și resursele financiare asupra programelor politico-militare, plătind și preluările domniei, și statutul ambiguu de pseudo-vasale, Țările Române au dezvoltat o civilizație materială minoră. Și aceasta nu atât din cauza depărtării propriu-zise de „centrul" constantinopolitan (fapt irelevant după 1453), ci pentru că formele de educație, spre exemplu, au fost exercitate aproape în exclusivitate de un sistem monastic, el însuși „provincial" și lipsit de interes real pentru societate. E adevărat că a fost profund ortodox (accent pus pe viața contemplativă, pe recluziunea isihastă, subordonarea totală față de mitropolie etc.), tocmai pentru că s-a identificat mai curând cu modelele date de monahismul din Asia Mică și de Athos. Performanțele teologice și culturale ale clericilor, ca și semnele prezenței lor pe „scena" internațională a ortodoxiei, au existat, însă doar la nivelul aproape nereprezentativ al unei elite, foarte reduse, de altfel. Mai importante au fost contribuțiile financiare, venite din partea domnitorilor, pentru susținerea unor mănăstiri-centre de rezistență, decât valoarea teoretică a dogmaticii ortodoxe românești, în ansamblul ei.

În plus, această cultură religioasă de tip monastic a coincis ca existență și cu lipsa unui plan mirean, actualizat, de dezvoltare a unor spații urbane puternice care să fi dublat economic, social și cultural „cetatea de scaun". Practic, conceperea rețelei de centre locuite din teritoriile românești răspundea în oglindă sistemului ideatic al puterii și acelei oikonomii creștine interpretate local: un autocrator, căruia i se subordonează în egală măsură și lumea laică, și cea clericală, cu o preferință culturală pentru cea din urmă, susținută material; o stratificare minimală a spațiilor de civilizație, cu: (1). o „Curte" constituită mai curând „natural" decât după un proiect rațional sau chiar după modele regionale și (2). o rețea de târguri și de sate, lăsate să existe și să se organizeze liber ca „provincie", în baza necesităților căilor de comerț. Și din acest punct de vedere, aspectul civilizației românești apare fundamental diferit de modelul imperiului bizantin timpuriu, aici neurmat, sau de cel al unui stat medieval occidental, cu multitudinea sa de cetăți semi-independente, constituite ca nuclee de „comune" (luând doar exemplul italian). „Oikonomia" ortodoxă autentică a fost însușită mai curând la nivelul „lecturilor" teologiei pu-

1. „Călătorii occidentali, care vedeau, într-un declin cauzat de dominația oprimantă și spoliatoare, aceste capitale (Suceava și Iași, n.n.), mândre cândva, au avut cu toții impresia unui profund „provincialism", constatat atât în monumente, cât și modul de trai.", în Pippidi, *op.cit.*, p. 14.

terii, fără să fi influențat realitatea în mod semnificativ. Organizarea teritorială și a spațiilor comunității s-a făcut și ea tot într-un stil provincial și nereprezentativ. (Din păcate, nici măcar burgul săsesc, atât de închis și de selectiv în felul lui, nu a devenit un model pentru „urbanitatea" românească.)

E adevărat și că diferențele nu pot fi judecate în urma unei simple comparații cantitative sau calitative între civilizații. Puterile ortodoxe post-bizantine și-au „ordonat" și realitatea, și imaginea lumii proprii, societatea și civilizația, după o gândire care le-a menținut în forme conservatoare, într-un tip de fundamentalism al tradiției. Lucrurile s-au petrecut așa nu doar până la căderea sub turci a tuturor statelor din regiunea Balcanilor și de la vest și sud de ea, așadar până la „oficializarea" eșecului visului imperial bizantin, ci și mai apoi.

Creștinismul primar, instituționalizat de Constantin, a conciliat în plan teoretic cadrele puterii romane cu gândirea universalistă elenică și cu moștenirea vetero-testamentară și a căutat să „mumifice", prin planul său oikonomic, un imperiu construit în jurul capitalei-cetate. Artificiile teologice au fost depășite, în chip natural, de istorie și de transformarea civilizației europene, chiar după câteva secole (v. în secolul al VIII-lea polemica religioasă cu occidentul, care definitiva și ruptura politică). Despărțirea de Roma și abandonarea ei, în primul mileniu creștin, avea să se resimtă nu doar în evoluțiile separate și atât de diferite ale celor două părți ale continentului, ci și la nivelul imaginarului identității ortodoxe regionale, dar și al celui românesc, e drept, de mai târziu. În el, martor prezent atunci când interesele ideologice au cerut-o, s-a reflectat imaginea purificată a combinației dintre difuza conștiință etnică a populației locale și utilizarea politică a afilierii simbolice la himera bizantină.

Națiunea română în prima jumătate a secolului al XIX-lea: strategie și proiect

Silvia MARTON

Perioada esențială pentru modernitatea culturală și politică românească începe odată cu ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea și primește expresia sa cea mai clară în preajma revoluției de la 1848. Este epoca în care sunt puse bazele discursului identitar care va domina cultura română modernă și discursul politic. Modelele de identificare și de elaborare ale identității culturale vor avea repercusiuni politice datorită evenimentelor de la 1859, 1877 și 1918, expresii politice ale construcției discursului național al generației pașoptiste. Neliniștea identitară și integrarea destinului României într-o viziune universalizantă a socialului, a democraticului și a naționalului[1], specifice pașoptiștilor români, în general, și ilustrate exemplar de Mihail Kogălniceanu și Nicolae Bălcescu în ipostaza lor de istorici ai națiunii, vor avea o longevitate exemplară. Definirea rolului istoriei în construcția națiunii rămâne tributară ideologiei pașoptiste până astăzi, lăsând aproape intactă convingerea, după fericita expresie a lui Paul Cornea, că „salvarea viitorului trece prin recuperarea trecutului"[2].

1. Evaluarea îi aparține lui Durandin, Catherine, *Istoria românilor*, trad. de Liliana Buruiană-Popovici, Ed. Institutului European, Iași, 1999, p. 89.
2. Cornea, Paul, *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mișcarea ideilor și literatura între 1780-1840*, Ed. Minerva, București, 1972, p. 498.

Datorită Școlii Ardelene și mai apoi generației pașoptiste, ideea națională devine principiul central al unei gnoze, din care decurge o soteriologie laicizată (mult mai evidentă în activismul pașoptiștilor decât în prudența ardelenilor), o morală și o suprainterpretare a istoriei (prin rolul acordat Providenței, teoretizat de Europa iluministă și romantică, sub forme raționalizate și laicizate) – explozia ideii naționale se va face sub semnul acestei transformări ideologizante, care a rămas până astăzi o constantă a autopercepției fenomenului românesc[1]. Schema națională demarată în jurul anului 1800 și definită la 1848 și-a demonstrat până astăzi vitalitatea extraordinară și potențialul său de a fi recuperabilă în cele mai diferite contexte și epoci.

Elitele[2] epocii își pun două întrebări vitale, prima determinând-o pe cea de-a doua: „în ce stare ne aflăm?" și „cine suntem noi?". Dacă prima întrebare este legată de constatarea critică a realităților autohtone, constatare legată implicit de compararea cu un etalon, Europa occidentală, cea de-a doua întrebare propune răspunsuri care să depășească simpla constatare: de la constatarea unei stări se trece la construcția unei identități (fenomen denumit de o anumită tradiție istoriografică „trezirea sentimentului național", care duce la manifestarea „elanului național").

Principatele Române se deschid spre Europa în primii ani ai secolului al XIX-lea. În urma călătoriilor sau a studii-

1. Antohi, Sorin, *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Ed. Polirom, București, 1999, p. 164.
2. Folosesc termenul „elite" într-un sens destul de larg (atât sociologic, cât și politic), bazându-mă pe conceptul de „inteligență" precizat de Seton-Watson, Hugh, *Nationalism and Communism. Essays, 1946-1963*, Camelot Press, London, 1964, pp. 12-19, și adăugând toate rangurile aristocrației, precum și ceea ce Bendix, Reinhard, *Embattled Reason. Essays on Social Knowledge* vol. I, Transaction Books, New Brunswick, 1988, p. 311 numește „intelectuali".

lor, elitele compară și reevaluează realitățile autohtone cu cele europene. Se adoptă un întreg program axat pe emulația europeană, pe depășirea stării de subdezvoltare, pe dorința de integrare în Europa și pe recunoașterea și validarea acestor eforturi și progrese de către Europa. „Consacrarea" europeană nu putea fi atinsă decât prin adoptarea „luminilor" și prin alinierea la mediile culturale europene, admirate, dar totodată invidiate. Acest efort a avut ca rezultat un veritabil „complex de inferioritate", de recuperare a decalajului existent și de stimulare și de achiziționare a unei identități noi, românești și europene în același timp. Problema „sincronizării" demarează în această epocă și constituie de atunci o constantă a culturii române.

Conștiința întârzierii [1] în comparație cu „Europa" este exprimată în diverse registre. „A călători în Europa occidentală" înseamnă a călători „înăuntru"; a studia în această Europă înseamnă „a studia înăuntru" [2]. Tinerii studiază în străinătate [3] pentru a se instrui cu „ideile secolului nostru",

1. Adrian Marino situează primele semne de solidaritate spirituală cu civilizația, cultura și istoria Occidentului, cu ideile și valorile sale, cu stilul și concepția sa de viață în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea și primii ani ai secolului al XIX-lea, v. *Les Lumières roumaines découvrent l'«Europe»*, în Munteanu, Romul (coord.), *La culture roumaine à l'époque des Lumières*, vol. I, Ed. Univers, București, 1982, p. 39. În opinia lui Djuvara, Neagu, „marele salt" a avut loc în cele două Principate ceva mai târziu, în timpul ocupației rusești din anii 1806-1812, v. *Între Orient și Occident. Țările Române la începutul epocii moderne (1800-1848)*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 102.
2. Eliade, Pompiliu, *De l'influence française sur l'esprit publique en Roumanie*, Éd. Ernest Leroux, Paris, 1898, pp. 372-374; Marino, Adrian, *art. cit.*, în *op. cit.*, p. 39.
3. Preoții uniți și intelectualii transilvăneni au fost cei care au inaugurat seriile de studenți români în străinătate începând cu ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea; v. Berindei, Dan, *Cultura națională română*

de negăsit în învățământul autohton. Modernizarea învățământului din Principate și introducerea ideilor europene au drept scop să „reînvie" spiritul românesc. Contactele directe sau indirecte mult mai numeroase (lecturi, traduceri, dezvoltarea tipografiilor, activitatea așezămintelor educaționale, profesori străini, ambianța cosmopolită datorată influenței fanariote și ocupațiilor rusești etc.) permit modelului cultural european [1] să se contureze clar și cu forță în acest început de veac. O formidabilă revoluție are loc în moravuri și în mentalitate. Sunt imitate comportamentele și manierele „europene", iar distanța dintre generații crește vertiginos.

Jurnalul de călătorie al lui Dinicu Golescu, datând din anii douăzeci ai secolului și publicat imediat după întoarcerea sa acasă, este prima relatare sintetică și clară a conștiinței întârzierii și a diferențelor dintre „Europa luminată" și Principate. „Am rămas în urma tuturor neamurilor", exclamă Golescu în jurnalul său [2]. Câțiva ani mai târziu, tinerii

modernă, Ed. Eminescu, București, 1986, pp. 41, 45, și Toth, Zoltán I., *Primul secol al naționalismului românesc ardelean. 1697-1792*, Ed. Pythagora, București, 2001, p. 273-280.

1. În sensul conferit acestui termen de Duțu, Alexandru, *Cultura română în civilizația europeană modernă*, Ed. Minerva, București, 1978, p. 186. Europa avea în epoca respectivă toate caracteristicile unui „model" cultural: un ideal normativ, o „idee-forță", care propunea modele spre asimilare, exemple spre imitare, căi de urmat; un sistem ideologic; o schemă teoretică, abstractă, autonomă, care funcționa după logica sa internă, chiar dacă imaginea nu ținea cont de toate datele realității occidentale.
2. Golescu, Dinicu, *Însemnare a călătoriii mele, Constandin Radovici din Goleşti, făcută în anul 1824, 1825, 1826*, comportând un titlul prescurtat, *Beschreibung von Konst. Golesti*, Ed. Tineretului, București, 1962, p. 78-79, precum și p. 59, 63, 77, 82-84, 105, 107-109, 111-113, 159-160, 169.

Mihail Kogălniceanu[1], Alecu Russo[2] și Vasile Alecsandri[3] înregistrează în scrierile lor contrastul dintre lumea autohtonă și Occidentul „civilizat" și schimbările drastice din primele decenii ale secolului care au marcat societatea românească (o luptă între „vechi" și „nou") și critică împrumuturile și imitațiile superficiale „ale unei civilizații prost înțelese". Pentru ei există o clară unanimitate în privința cauzei înapoierii intelectuale și materiale: dominația străină turcă și/sau fanariotă, responsabilă pentru toate viciile românilor. Epoca fanariotă este considerată străină caracterului românilor, în opoziție cu epoca anterioară a domniilor pământene. Românii au fost doar victime ale sistemului de guvernare fanariot[4].

1. Kogălniceanu, Mihail, *Tainele inimei,* în *Profesie de credință. Scrieri literare, istorice și sociale,* Ed. Tineretului, București, p. 97, 99-100, 102.
2. Russo, Alecu, *Cugetări,* în *Piatra-teiului. Opere alese,* Ed. pentru Literatură, București, p. 40, 41, 46; *Idem, Iașii și locuitorii lui în 1840,* în *op. cit.,* p. 317, 321, 323-331, 336-339, 340-343, 345, 351; Idem, *Studie moldovană,* în *op. cit.,* p. 19-20, 27-28.
3. Alecsandri, Vasile, *Cele mai frumoase scrisori,* Ed. Minerva, București, 1972, p. 3-6, 11-12; Idem, *Opere. IV. Proza,* Ed. Minerva, București, 1974, p. 337; Idem, *Lettres inédites du poète roumain Basile Alecsandri à Edouard Grenier,* publiées avec une introduction et des notes par Georges Gazier, Librairie Ancienne Honoré Champion, Paris, 1911, p. 30-32; Idem, *Iașii în 1844,* în *Opere. IV. Proza,* Ed. Minerva, București, 1974, p. 77-79, 82; Idem, *Constantin Negruzzi. Introducere la scrierile lui,* 1872, apud Schupert, Dana, *L'image de la société roumaine dans l'œuvre comique de Vasile Alecsandri et de Ion Luca Caragiale,* Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürder der Philosophischen Fakultät der Reinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, Bonn, 1983, p. 181, 189-192.
4. Spre exemplu, Kogălniceanu, Mihail, *Opere,* Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1930, p. 102; Idem, *Opere,* vol. II, *Scrieri istorice,* Ed. Academiei R.S.R., București, 1976, p. 44; Idem, *Cuvânt pentru deschiderea cursului de istorie națională în Academia Mihăileană rostit în 24 noiembrie 1843,* în *Opere,* Ed. Scrisul Românesc, Craiova,

Elitele „occidentalizate" („bonjuriștii" sau „pantalonarii", *sans culottes,* după expresiile epocii) plasează Moldova și Țara Românească într-un spațiu „parțial civilizat", „subdezvoltat", undeva între Orient și Occident, loc în care „moravurile asiatice și moravurile occidentale" se împletesc într-o societate pe jumătate orientală, „nedeterminată". „Fiii unei ere de civilizație" folosesc expresii precum „noaptea adâncă", „furtuna nopții" etc., pentru a desemna vechiul regim, și expresii precum „vremea învierii", „soarele secolului XIX", „trezirea", „trezirea sub razele civilizației", „regenerarea", pentru a indica influența ideilor civilizației europene. Realitatea locală este abordată cu ochi alienați, uneori chiar cu dispreț (dar și cu părere de rău și cu nostalgie pentru schimbările prea bruște), consecință a însușirii discursului hegemonic al „centrului" – referința, standardul ideatic și de comportament considerat a fi norma pentru (și de către) lumea civilizată. Occidentul civilizat reprezintă pentru elitele „occidentalizate" centrul-etalon pentru judecățile lor: un centru de simboluri, de valori și de credințe, și nu doar un centru spațial. Este un model european care se auto-privilegiază datorită forței sale istorice, economice și politice. Având drept fundal o asemenea referință, bonjuriștii fac o auto-analiză națională critică, provocată de comparația cu acest Occident-centru și de așteptările, valorile și idealurile pe care ei doresc să le găsească în societatea valahă și moldovenească.

1930, p. 80-81, 94, 95; Bălcescu, Nicolae, *Opere,* vol. I, *Studii și articole,* Ed. Academiei R.P.R., București, 1953, p. 308; Idem, *Românii și Fanarioții,* în *Scrieri istorice,* cu o introducere și note de P.P. Panaitescu, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1930, p. 185-190; Idem, *Manifest către poporul român, Prezentul și trecutul,* în *Opere,* vol. I, *Studii și articole,* Ed. Academiei R.P.R., București, 1953, p. 304, 324-327.

Definirea națiunii, realizată de Mihail Kogălniceanu și Nicolae Bălcescu, reiese cel mai clar din câteva articole programatice și broșuri redactate de cei doi în anii 1840-1850 și din cele două scrieri istorice majore ale lor, *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques transdanubiens,* publicată de tânărul Kogălniceanu în 1837, și *Românii supt Mihai-Voevod Viteazul,* redactată de Bălcescu în anii 1851-52, publicată în 1862[1].

Cei doi istorici fac parte din generația pașoptiștilor „revoluționari" (alături de Cezar Bolliac, Ion Ghica, V. Alecsandri etc.); ei sunt adepții prozelitismului cultural, sunt revoluționari ca metodă, democrați ca atitudine și romantici în gusturi[2]. Față de predecesorii lor, pașoptiștii „iluminiști" (reprezentați mai ales de I. Heliade Rădulescu), ei au marea superioritate că înțeleg rolul elementului specific în cultură și că situează problema românească în contextul politic al momentului, știind să-și adapteze mijloacele scopului urmărit și să recurgă, în funcție de împrejurări, la diplomație, la conspirație, la lupta pe baricade[3] și, nu în ultimul rând, la scris. Mai mult, generația pașoptiștilor revoluționari, admirabil reprezentați de Kogălniceanu și Bălcescu, subsumează mijloacele culturalizării unei strategii politice mai vaste – ideea națională[4]. Pașoptiștii nu sunt teoreticieni ai națiunii. Sub semnul romantismului european

1. Kogălniceanu, Mihail, *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques transdanubiens* (1837), în *Opere,* vol. II, *Scrieri istorice,* Ed. Academiei R.S.R., București, 1976; Bălcescu, Nicolae, *Românii supt Mihai-Voevod Viteazul* (1862), în idem, *Opere alese* (ed. de Andrei Rusu), vol. II, *Scrieri istorice și sociale,* Ed. de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1960.
2. Cornea, Paul, *op. cit.,* p. 428.
3. idem, p. 432.
4. idem, p. 433.

(cu care intră în contact în anii lor de studiu în Occident), ei intenționează să aplice proiecte înnoitoare în Principate, plasându-se astfel sub semnul acțiunii și al militantismului[1]. De aici și neliniștea identitară evidentă în scrierile lor, în special în scrierile cu caracter istoric, și prioritatea didactică a acestora.

Preocupările istorice și naționale ale lui Bălcescu și Kogălniceanu trebuie plasate în întrebarea-cadru a întregii generații pașoptiste române, impregnată de idealurile liberale ale „primăverii popoarelor", și anume, „cine suntem noi?". Ei exprimă în modul cel mai sistematic argumentele, comune întregii lor generații, pentru a justifica statul-națiune. Din analiza acestora reiese felul în care arheologia identitară este pusă în serviciul proiectului politic de construcție a statului-națiune. Astfel, 1848 încarnează prima veritabilă arhitectură a memoriei constituționale colective românești și este epoca în care sunt puse bazele discursului identitar care va domina cultura română modernă. Expresiile politice ale momentului 1848 nu vor întârzia: unirea Moldovei și a Țării Românești în 1859, războiul de independență în 1877, constituirea României Mari în 1918. Pașoptiștii pun bazele discursului modernizator și sunt primii ideologi naționaliști în cultura română (punct de plecare al dezbaterilor dintre tradiționaliști și moderniști).

Strategia pașoptiștilor de construcție a statului-națiune a fost formulată în câteva idei-cheie: demonstrarea particularităților românilor care îi separă de vecini (eventual „orientali") și, mai ales, de ocupantul turc, și care îi leagă din totdeauna de Europa „civilizată", idee justificată la rândul ei de descendența prestigioasă din daci și din romani și de latinitatea românilor într-o „mare slavă". Latinitatea este con-

1. Durandin, Catherine, *Istoria românilor...,* p. 86-87.

ceptă pozitiv, ca liant al statului-națiune unitar, și negativ, ca element de diferențiere față de vecini. Totul pentru a justifica construcția statului-națiune: din moștenirea vechiului regim, adică a regimului fanariot, pașoptiștii nu rețin decât activitățile puse în serviciul națiunii; elogiază lupta pentru independența națională (ale cărei simboluri devin Dacia și Mihai Viteazul); glorifică originea latină a poporului român și resping cultura care amintește de „turco-fanariotism"; pun în valoare creația maselor, folclorul. În paralel, ei depun eforturi pentru modernizarea („ilustrarea") limbii române, expresie simbolică a unei strategii de excludere[1] în procesul de construcție a națiunii. Această auto-evaluare este însoțită de reinventarea tradiției și de cultul conștiinței istorice naționale și, mai ales, înseamnă aplicarea retroactivă a ideilor secolului al XIX-lea. Arheologia identitară propusă de generația de la 1848 a dat naștere unor auto-imagini ce au și astăzi o valoare operatoare în contextul aderării la Uniunea Europeană[2].

Pașoptiștii plecau de la o bază ideologică deja stabilită. Predecesorii lor, mai ales reprezentanții Școlii Ardelene, demonstraseră deja originea comună a românilor, unitatea limbii, a teritoriului, a instituțiilor și tradițiilor comune[3].

1. Hroch, Miroslav, *The Social Interpretation of Linguistic Demands in European National Movements*, working paper no. 94/1, European University Institute, Badia Fiesolana, Florence, 1994, p. 37.
2. Am dezvoltat aceste idei în „La rhétorique diplomatique roumaine: risques et avantages, 1999-2002", în Ionescu, Alexandra, Tomescu-Hatto, Odette (éd.), *Politique et société dans la Roumanie postcommuniste*, L'Harmattan, coll. „Logiques politiques", Paris, 2004, p. 287-307.
3. Din vasta literatură dedicată perioadei, v. Armbruster, Adolf, *La romanité des Roumains. Histoire d'une idée*, Ed. Academiei R.S.R., București, 1977, p. 248-250, dar și *passim*; Toth, Zoltán I., *op. cit.*, p. 45-53, 94-103, 369-385.

Generațiile premergătoare, conștiente de decalajul dintre Principate și Europa, au încercat să introducă „luminile" în spiritul contemporanilor prin difuzarea culturii și civilizației europene, prin dezvoltarea învățământului în limba română, prin publicații mai numeroase în română, cultura fiind considerată mijlocul cel mai potrivit pentru a depăși decalajul. Această asiduă activitate intelectuală de „iluminare" a contemporanilor a fost însoțită la elitele vremii de intense preocupări privind limba și istoria națională, filologia, critica dominației străine[1].

La 1848, trebuia demonstrat, cu argumente istorice, dreptul românilor de a forma o națiune unitară din punctul de vedere politic, în baza idealului european al „primăverii popoarelor". În termenii lui Paul Cornea: în deceniul patru al secolului al XIX-lea, istoria este „politizată", din armă a eliberării spirituale, la Școala Ardeleană, ea devine o armă spirituală a eliberării, parte a unei lupte efective (prin propagandă ideologică, diplomație, agitație revoluționară)[2]. Generația pașoptistă face un pas în plus față de adepții iluminismului, chiar național: prin activitățile lor politice, științifice (mai ales în domeniul istoriei) și literare, acești revoluționari formulează o întreagă strategie de construcție

1. Din bogata literatură dedicată acestor aspecte, v. Djuvara, Neagu, *op. cit.*, p. 211-215. Pentru învățământul din academiile princiare din Principate, textele succinte ale lui Munteanu, Romul, „L'influence de l'Ecole transylvaine sur la vie culturelle et sur l'éducation en Valachie et en Moldavie", în idem (coord.), *La culture roumaine à l'époque des Lumières*, vol. I, Ed. Univers, București, 1982 și Marino, Adrian, *art. cit.*, în *op. cit.*, precum și texte și articole de Gheorghe Lazăr, Ion Heliade-Rădulescu, etc., reproduse în Eliade, Pompiliu, *op.* .cit., p. 316-318 și în Bodea, Cornelia, *1848 la Români. O istorie în date și mărturii*, vol. I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1982.
2. Cornea, Paul, *op. cit.*, p. 495.

a identității naționale, având drept scop justificarea și legitimarea construcției politice a statului-națiune unitar.

Plasarea textelor lui Kogălniceanu și Bălcescu în contextul lor intelectual și în cadrul lor discursiv permite înțelegerea conceptelor și a distincțiilor făcute de cei doi autori, precum și maniera lor de a vedea lucrurile [1].

În prefața lucrării sale de tinerețe, *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques transdanubiens,* redactată în franceză și publicată în 1837, Kogălniceanu consideră că redactarea unei asemenea istorii este cu atât mai imperioasă cu cât „étant le premier de ma nation qui ait entrepris une si grande œuvre, je sens moi-même la difficulté de ma tâche", în măsura în care „nous n'avons pas encore une seule histoire complète et systématique sur les Roumains" [2]. El explică astfel sarcina care-i revine:

„Déjà trois ans sont passés depuis que j'ai quitté la Moldavie; [...]. Partout j'ai trouvé que l'on ne possédait pas les moindres notions vraies sur la Valachie et la Moldavie; on connaît à peine leur position géographique; quant à leur histoire, leurs usages, leurs institutions, leurs malheurs, c'est ce qui est ignoré même des plus savants [...]. Dans ce siècle de lumières, on regarde encore les Moldaves et les Valaques comme un peuple sauvage, abruti, indigne de la liberté. Et d'où vient cette opinion générale, mais injuste? C'est que les indigènes, réduits au silence par un siècle et demi de tyrannie, n'ont pas élevé la voix pour se défendre

1. Mă voi sprijini pe metoda intertextuală de analiză a textelor propusă de Skinner, Quentin, *Visions of Politics.* Vol. I, *Regarding Method,* Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
2. Kogălniceanu, Mihail, *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques transdanubiens...* , p. 45.

contre la calomnie, c'est qu'ils ont courbé la tête et ont laissé dire toutes sortes de mensonges aux transfuges de France et d'Allemagne, lesquels, après avoir été accueillis en frères par les Moldovalaques, ont payé leur hospitalité par des insultes, d'autant plus grandes qu'elles étaient destinées à diriger l'opinion de l'Europe". [1]

Precum Kogălniceanu în „Introducția" la prima apariție a revistei *Arhiva Românească* (1841) [2], Bălcescu subliniază în introducerea la *Puterea armată și arta militară de la întemeierea Principatului Valahiei până acum* (1844) [3] lipsa unei istorii naționale:

„O istorie adevărat națională ne lipsește. Ea zace încă sub praful hronicilor și documentelor contemporane. Nimeni până acum nu s-a încercat s-o dezgroape. Toți câți s-au îndeletnicit în scrierea istoriei nu ne-au dat decât biografia stăpânitorilor. Nimeni nu ne-a reprodus cu acuratețe instituțiile sociale, ideile, simtimentele, obiceiurile, comerțul și cultura intelectuală a vremilor trecute". [4]

Imperativul redactării unei istorii naționale ne introduce în inima concepției celor doi istorici asupra națiunii. Na-

1. idem, p. 44.
2. Kogălniceanu, Mihail, „Introducție", *Arhiva românească.* I, 1840/1841, p. III-VIII, Iași, apud Bodea, Cornelia, *op. cit.*, p. 156-157.
3. *Puterea armată și arta militară de la întemeierea Principatului Valahiei până acum* a fost primul studiu al lui Bălcescu, publicat în anul 1844 la Iași de Kogălniceanu, mai întâi în revista *Propășirea,* iar apoi în broșură separată.
4. Bălcescu, Nicolae, *Puterea armată și arta militară de la întemeierea principatului Valahiei pînă acum,* în idem, *Opere alese* (ed. de Andrei Rusu), vol. I, *Scrieri istorice și sociale,* Ed. de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1960, p. 1 și următoarele.

țiunea se definește înainte de toate prin memoria istorică, ea este o moștenire și o ascendență (pământul strămoșilor) [1], în vreme ce istoria îi conferă grandoarea:

„Soarta părinților noștri a pregătit pe a noastră; instituțiile lor sunt la baza instituțiilor noastre. Într-însa [în istoria națională] mai cu seamă am vedea că în acele veacuri ce le numim barbare, părinții noștri adoptară niște instituții întemeiate pe niște principii pe care publiciștii de acum ai Europei luminate le găsesc cele mai raționale. Într-însa am vedea că drepturile sfinte ale omenirei au găsit întotdeauna apărători într-această țară [...]; și dacă nu ni le-au lăsat întru toată întregimea lor, vina n-a fost a lor, ci a grelelor împrejurări în care s-au aflat; căci ei se luptară vitejește și învinseră mai multe stavili decât am avea noi a întâmpina, dacă am avea inimă să urmăm pe pasurile lor". [2]

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, istoria devine istorism, după cum arată Paul Cornea [3]. Adică o metodă generală a științelor, o perspectivă asupra lumii, care este convinsă că nu există fenomene, ci doar procese. Istorismul plasează conceptul de evoluție la temelia unei noi dialectici, singura capabilă să conducă de la interpretarea lumii la schimbarea ei. Kogălniceanu și Bălcescu participă din

1. Kogălniceanu, Mihail, *Texte social-politice alese*, Ed. Politică, București, 1967, p. 106.
2. Bălcescu, Nicolae, *Puterea armată și arta militară de la întemeierea principatului Valahiei*...cit., p. 1. Bălcescu admite de la început că demersul său în a reconstitui istoria țării sale este limitat, dar că în momentul în care va apărea un mare istoric care „să ia asupră-și această înaltă sarcină" de a scrie o istorie cuprinzătoare, „omul acela ar face cea mai mare slujbă patriei noastre" (idem, p. 2).
3. Cornea, Paul, *op. cit.*, p. 484.

plin la această dialectică. Prezentul nu îi mai satisface [1]. În numele cauzei naționale, rămâne doar valorizarea trecutului. De aici, în pur demers istorist, și cercetarea profesională a trecutului pe care cei doi o demarează în pionierat pentru Principate și pasiunea lor de a coborî spre origini, cu scopul de a găsi în trecut determinările prezentului sau anticipările viitorului [2], dar și sursa unor drepturi.

Cea mai importantă expresie a istorismului programatic din anii 1830-40 sunt primele sinteze moderne asupra trecutului românesc redactate de Kogălniceanu, *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques transdanubiens* (1837), și de Florian Aaron, *Idee repede de istoria Principatului Țării Române* (1835-38) și *Manual de istoria Principatului României de la cele dintâi vremi istorice până în zilele de acuș* (1839) [3]. În a sa *Histoire*..., Kogălniceanu îl depășește pe Aaron deoarece încearcă să îmbine scopul educativ cu exigențele metodei critice pe care a deprins-o la școala istorică a lui Ranke. Kogălniceanu așază în primul plan dezvoltarea societății, înțeleasă ca ansamblul instituțiilor și activităților umane, îndepărtându-se (cel puțin în intenție) de concepția tradițională a acumulării de fapte și a înșiruirii cronologice a domnitorilor. Este interesant că tânărul Kogălniceanu se forțează să pară degajat și sintetic, dominându-și subiectul de la înălțime. El se adresează străinătății și vrea să șteargă o umilință legată de ignoranța Europei la adresa românilor.

În *Magazin istoric pentru Dacia* (*Prospect*) (1845), Bălcescu definește astfel rolul istoriei:

1. Această scurtă propoziție plină de semnificații îi aparține lui Durandin, Catherine, *Istoria românilor*..., p. 88.
2. Cornea, Paul, *op. cit.*, p. 484.
3. În acest paragraf îl urmez pe Cornea, Paul, *op. cit.*, p. 491-492.

„Istoria este cea dintâi carte a unei nații. Într-însa ea își vede trecutul, prezentul și viitorul. O nație fără istorie este un popor încă barbar, și vai de acel popor care și-a pierdut religia suvenirilor. Într-o asemenea stare ne aflăm noi românii din cătetrelele provincii ale Daciei. Căci deși mulți, atât străini cât și pământeni, s-au ocupat cu scrierea istoriei noastre, noi însă putem zice în conștiință că până acum n-avem de loc istorie [...]. Toți acești istorici, afară de d. Kogălniceanu, nu ne-au dat decât biografia stăpânitorilor, [...] iar partea cea mai interesantă a istoriei – instituțiile, industria, comerțul, cultura intelectuală și morală, obiceiurile și chipul de viață – s-au trecut sub tăcere".[1]

Kogălniceanu scrie în termeni similari în „Introducție" la *Arhiva Românească* (1841):

„Trebuie să fim mândri de vechea slavă a strămoșilor. [...] Națiile ca și oamenii îndeosebi își au solia lor pe pământ și sunt răspunzătoare de petrecerea lor aici jos. Omul este răspunzător pentru faptele sale; nația pentru slava ce a câștigat, pentru pământul ce i s-a dat spre moștenire. [...] Vom avea încă zile frumoase pe pământ. Dar pentru a le avea, trebuie să ne cunoaștem solia ce Dumnezeu ne-a dat, [...], trebuie să ne ținem în unire, [...]. Să ne ținem mai ales de cele trecute, ele pot să ne scape de pieire. Să ne ținem de obiceiurile strămoșești [...]. Să ne ținem de limba, de Istoria (*sic*) noastră, [...] Istoria românilor mai ales să ne fie cartea de căpetenie, să ne fie paladiul naționalității noastre. Într-însa vom învăța ce am făcut și ce avem să mai facem; printr-însa vom prevedea viitorul, printr-însa vom fi români,

1. Bălcescu, Nicolae, *Magazin istoric pentru Dacia* (Prospect), 1845, subt redacția dd. A. T. Laurian, profesor de filosofie în Colegiul Național din București, și Bălcescu, Nicolae, în *loc. cit.*, p. 53.

căci Istoria este măsura sau metrul prin care se poate ști dacă un popor propășește sau dacă se înapoiază. Întrebați dar Istoria și veți ști ce suntem, de unde venim și unde mergem".[1]

După cum am subliniat deja, pașoptiștii pornesc de la o bază ideologică bine definită. Sarcina lor este să demonstreze cu argumente istorice dreptul românilor de a forma o națiune unitară din punctul de vedere politic. Acestea le vor fi furnizate de recursul la istorie și de rescrierea ei, precum și de o minuțioasă arheologie identitară. Kogălniceanu și Bălcescu se străduiesc să demonstreze că istoria glorioasă a românilor a fost dominată de predestinarea lor națională de a se uni într-un singur cadru statal. De aceea istoria națională are menirea de a justifica idealul prezentului. Kogălniceanu și, puțin mai târziu, Bălcescu participă astfel din plin la istorismul anilor 1830-40, influențați fiind de contactele lor intelectuale cu Occidentul, mai precis cu istoriografia romantică a restaurației, cu școala istorică a dreptului și mișcarea, de descendență herderiană, a promovării elementului specific în cultură[2]. Bălcescu scrie în „Cuvântul preliminariu despre izvoarele istoriei românilor" (1845): „Românii au trebuință astăzi să se întemeieze în patriotism și în curaj și să câștige statornicie în caracter. Aceste rezultate credem că s-ar dobândi când ei ar avea o bună istorie națională"[3]. Greutățile și măreția trecutului, a „părinților noștri", sunt o mărturie a faptului că

1. Kogălniceanu, Mihail, „Introducție" la *Arhiva Românească* (1841), în idem, *Scrieri literare, istorice, politice*, Ed. Tineretului, București, 1967, p. 141.
2. Cornea, Paul, *op. cit.*, p. 494.
3. Bălcescu, Nicolae, „Cuvântul preliminariu despre izvoarele istoriei românilor", în idem, *Opere alese...*, vol. I, p. 58.

„O națiе care în mijlocul atâtor nevoi și-a păstrat naționalitatea ei în curgere de 18 veacuri nu mai poate pieri. Această convingere ne va face să avem mai multă încredere în viitor și să lucrăm cu mai multă inimă la o reformă politică și socială, care să ne facă vrednici a ne lua rangul ce ni se cuvine în marea familie a națiilor europene".[1]

Este bine știut că în introducerea la *Românii supt Mihai-Voevod Viteazul* (scrisă între 1851-52, publicată în 1862), Bălcescu prezintă cel mai clar concepția sa asupra istoriei și asupra națiunii. „Misia istoriei este, scrie istoricul, a ne arăta, a ne demonstra această transformație continuă, mișcare progresivă a omenirii, această dezvoltare a sentimentului și a minții omenești, sub toate formele dinlăuntru și dinafară, în timp și în spațiu"[2]. Dacă istoria este mersul omenirii spre desăvârșire, spre perfecțiune, spre victoria binelui, „orice națiе, precum orice individ, are o misie a împlini în omenire"[3]; mai mult, „fiecare națiе are o misie evanghelică a împlini pe pământ"[4]. Prin istoria ei, o națiune trebuie să demonstreze ce reprezintă ea „în marea carte a înțelegerii și a istoriei omenirii":

„Căci nu trebuie a uita că, cu toată sfințenia dreptului său, astăzi nu e destul ca o națiе să-și aibă un loc pe carta lumei sau să-și reclameze acest loc și libertatea sa în numele suvenirelor istorice; ca dreptul său să ajungă a fi respectat și recunoscut de celelalte nații, trebuie încă ca ea să poată dovedi folosul ce a adus și poate aduce lumii".[5]

1. Idem, p. 58.
2. Bălcescu, Nicolae, *Românii supt Mihai-Voevod Viteazul* în *loc. cit.*, p. 6.
3. Ibidem.
4. Idem, p. 7.
5. Idem, p. 8.

Istoria glorioasă a românilor, până la venirea fanarioților, demonstrează locul și rolul lor în lume, spune Bălcescu. De aceea, scriind istoria lui Mihai Viteazul, el deschide „sfânta carte unde se află înscrisă gloria României"[1] și începe printr-o scurtă istorie a Moldovei și a Țării Românești de la începuturi până la domnia lui Mihai Viteazul. „Misia evanghelică" a românilor a constat, în opinia istoricului, în unirea lor într-un singur stat. Bălcescu nu ezită să descopere în istoria provinciilor românești (el vorbește, *avant la lettre*, de „România") un determinism național care a condus în mod necesar la unificarea națională. Încă de la întemeierea lor, Țara Românească și Moldova au fost „amenințate în naționalitate și existența lor politică când de unguri, când de polonezi. După mai multe lupte îndelungate, aceste pretenții cad zdrobite de vitejia românilor"[2]. După sosirea turcilor, pentru români a început o luptă de patru secole, „luptă în care românii [...] se jertfiră ca niște martiri pentru apărarea civilizației în contra barbariei"[3]. Deși ideea de unitate s-a arătat „întâiași dată" în timpul lui Mircea cel Bătrân, „idee care va fi idealul secolilor viitoare și a tutulor voievozilor noștri cei mari"[4], românii au dus „lupte[le] uriașe pentru libertatea și unitatea națională" „sub povața celui mai vestit și mai mare din voievozii lor"[5], Mihai Viteazul.

Întreaga istorie a lui Mihai Viteazul exprimă perseverența lui Bălcescu de a demonstra că ideea de unitate națională a ghidat cuceririle și faptele militare ale principelui. Băl-

1. Idem, p. 17.
2. Bălcescu, Nicolae, *Românii supt Mihai-Voevod Viteazul*, în *Opere*, vol. III, Ed. Academiei R.S.R., București, 1986, p. 14.
3. Idem, p. 10.
4. Ibidem.
5. Idem, p. 17.

cescu precizează că naționalitatea, deși încă nu avea în epoca domnitorului caracterul „rațional și ideal" pe care îl are în momentul în care el scrie epopeea lui Mihai Viteazul, făcea parte dintr-un solid sentiment popular, la fel ca și ideea unității naționale.[1]

La Kogălniceanu ca și la Bălcescu, cei doi termeni, „nație" („națiune" fiind încă o formă foarte rară) și „naționalitate", se află adesea într-un raport de sinonimie perfectă. Dat fiind că în acea epocă termenul „nație" este din ce în ce mai frecvent utilizat pentru a desemna unitatea națională, „naționalitatea" se impune pentru a desemna grupuri naționale sau părți ale aceluiași popor. Bălcescu atribuie termenului „naționalitate" sensul de „apartenență la o națiune" (fiindu-i tributar mai ales lui Michelet)[2], dar și sensul de „fel de a fi" al românilor. Această din urmă accepțiune este prezentă la Bălcescu ca și la Kogălniceanu, unirea politică fiind singura capabilă să păstreze „naționalitatea".

Convins de rolul pe care istoria poporului român trebuie să îl joace în evenimentele politice care se derulau în fața ochilor săi și cărora le-a dedicat întreaga sa activitate de istoric, Kogălniceanu obține permisiunea, pentru o scurtă perioadă, de a ține un curs de istorie națională la Academia Mihăileană. Prelegerile sale sunt suspendate în aprilie 1844, însă evenimentul, deși scurt ca durată, a avut o semnificație profundă pentru dezvoltarea istoriografiei și a

1. Bălcescu, Nicolae, *Scrieri istorice,* cu o introducere și note de P. P. Panaitescu, p. 20.
2. Bochmann, Klaus, „Dezvoltarea vocabularului social-politic român între 1840 și 1850", *Actele celui de-al XII-lea Congres Internațional de Lingvistică și Filologie Romanică,* Ed. Academiei R.S.R., București, 1970, p. 872; Zane, G., *N. Bălcescu. Opera. Omul. Epoca,* ed. a II-a, Eminescu, București, 1977, p. 16, 28-29.

conștiinței naționale a contemporanilor[1]. Discursul său inaugural din noiembrie 1843 a avut un mare ecou în acea vreme și a fost republicat de numeroase ori:

„Trebuința istoriei patriei ne este neapărată chiar pentru ocrotirea drepturilor noastre împotriva națiilor străine. [...] Începutul nostru ni s-a tăgăduit, numele ni s-a prefăcut, pământul ni s-a sfâșiat, drepturile ni s-au călcat în picioare, numai pentru că n-am avut conștiința naționalității noastre, numai pentru că n-am avut pe ce să ne întemeiem și să ne apărăm dreptățile".[2]

Istoria românilor poate fi comparată cu demnitate cu istoria oricărui „popor contemporan sau mai vechi", deoarece voievozii noștri,

„Deși pe un teatru strâmt și cu mici mijloace, au săvârșit lucruri uriașe [...]. Lupta națională a românilor care, mai trei veacuri, au apărat cu sabia creștinătatea împotriva tuturor puterilor islamismului [...] toate aceste figuri, toate aceste fapte ar merita mirarea chiar și a străinilor, când istoria noastră ar fi mai bine cunoscută [...]. Istoria românească mai are un interes și mai universal. Patria noastră, prin o soartă vrednică de toată jalea, a fost menită din cea mai bătrână vechime să fie teatrul năvălirilor și al războaielor străinilor".[3]

1. Zub, Alexandru, *Mihail Kogălniceanu. 1817-1891. Biobibliografie,* Ed. Enciclopedică Română/Ed. Militară, București, 1971, p. XXXV.
2. Kogălniceanu, Mihail, „Cuvânt pentru deschiderea cursului de istorie națională în Academia Mihăileană rostit în 24 noiembrie 1843", în idem, *Opere,* ed. de N. Cartojan, Scrisul românesc, Craiova, 1930, p. 80-81.
3. Idem, p. 82-83.

Precum Bălcescu, Kogălniceanu aplică trecutului ideea luptei naționale care ar fi ghidat istoria românilor:

„Cu formarea Principatelor se începe istoria de mijloc și se sfârșește cu desăvârșita lor cădere sub domnii fanarioți (1716). Această parte a istoriei este adevărata istorie a românilor. Îndată după întocmirea lor în state neatârnate, îi vedem luptându-se cu popoarele megieșe pentru păstrarea naționalității lor; niciodată duhul izbânzii și al năvălirii nu i-au povățuit; ci toate războaiele lor au avut un țel nobil și sfânt: apărarea patriei și a legii. Dar în aceste lupte, statornicia, curajul, isprăvile, biruințele lor ne par fabuloase, potrivindu-le cu micul lor număr și cu puținele mijloace ce le-au stătut dinainte. Dușmani de zece ori mai puternici decât dânșii îi vedem bătuți și puși în fugă".[1]

Cercul este, așadar, complet în demonstrația celor doi istorici. Trecutul glorios antic și medieval al românilor a fost urmat de perioada de decadență sub turci și fanarioți, dar renașterea națiunii este posibilă acum prin formarea statului-națiune unitar, justificat la rândul său de memoria pioasă a strămoșilor, luptători neobosiți pentru unitatea neamului. Nu vorbea Bălcescu de „misia evanghelică" a fiecărei națiuni? Trecutul devine o armă a prezentului și un ghid pentru viitor. Este vorba de retroactivitatea ideii de națiune, concepută ca unitate geografică, de limbă (echivalența între limbă și națiune) și de rasă, dar înainte de toate ca o conștiință istorică. Această retroactivitate este însoțită de rescrierea istoriei și de reinterpretarea ei pentru a justifica, din prisma trecutului, unitatea națiunii (o etnie într-un

1. Idem, p. 93.

cadru constituțional). Cultul pentru conștiința istorică, construirea unor „locuri de memorie"[1], reconsiderarea tradiției, reinventarea[2] ei, aveau aceeași sarcină, și anume justificarea statului-națiune. Bălcescu (la fel procedează și Kogălniceanu) nu ezită să transfere în evul mediu românesc conceptul modern de națiune și ideea de unitate, interpretând războaiele feudale ca războaie naționale.[3]

Interesant este faptul că cei doi istorici aplică și secolelor XIII-XIV termenul „români". Bălcescu scrie despre „românii" din secolul al XIV-lea și despre „pământul românesc" apărat de ostașii români, de „rezerva națională",[4] în condițiile în care istoricii și lingviștii au arătat, prin documente, faptul că primul text în limba română care menționează românii sub numele pe care și-l dădeau ei înșiși aparține secolului al XVI-lea, când influența Reformei s-a manifestat în primul rând prin inițiativa de a traduce în românește texte religioase.[5]

1. În accepțiunea de referință, sintetizată în Nora, Pierre (sous la direction de), *Les lieux de mémoire*, 3 vol., Ed. Gallimard, Paris, 1984. V. mai ales capitolul introductiv, cu caracter programatic, al lui Nora, Pierre, „Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux", p. XVII-XLII.
2. În accepțiunea de referință, sintetizată în volumul editat de Hobsbawm, Eric și Ranger, Terence, *The Invention of Tradition*, Cambrige University Press, Cambrige, 1983 (V. mai ales capitolele semnate de Hobsbawm, Eric, „Introduction: Inventing Traditions" și „Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914").
3. Zane, G., *op. cit.*, p. 19, 30.
4. Bălcescu, Nicolae, *Puterea armată și arta militară de la întemeierea principatului Valahiei...*, p. 5, 14-15, 21.
5. Armbruster, Adolf, *La romanité des Roumains. Histoire d'une idée*, Ed. Academiei R.S.R., București, 1977, p. 99-100, 101. Lucrarea a cărei prefață menționează pentru prima dată „românii" este *Întrebare creștinească*, publicată în 1559 la Brașov, sub direcția diaconului Coresi. Tot la Brașov, Coresi a imprimat în următorii ani numeroase cărți în românește ale căror prefețe sau epiloguri, redactate de el ...

Datorită unei minuțioase arheologii lingvistice și semantice, s-a demonstrat faptul că numele geografic de „România" s-a format din apelativul „românie", astăzi dispărut sau, mai corect, asimilat de numele propriu „România"[1]. Termenul „românie", cu sensul de „limbă română", apare în secolul al XVII-lea și va cunoaște o mare frecvență în secolul al XIX-lea,[2] sfârșind prin a fi inserat în sfera semantică a numelui propriu România[3]. Spre mijlocul secolului al XIX-lea, „românie" desemna „românimea", totalitatea românilor, deci termenul nu mai trimitea la limba română, ci cuprindea și o referire la o comunitate largă și la spiritul ei[4]. Acest nou sens, prezent în scrierile generației de la 1848, a fost înglobat în sfera semantică a numelui propriu România. În locul său s-a folosit derivatul cu sufixul (neol.) „-ism", „românism", în vigoare și astăzi. În anii 1830-1840, sensul de „totalitatea românilor" al termenului „românie" se generalizează, îmbogățindu-se cu sensul de „teritoriu locuit de utilizatorii limbii române".

... însuși, arată faptul că traducătorul desemna prin termenul de „români" pe cei cărora le erau destinate traducerile.

1. Arvinte, Vasile, *Român, românesc, România. Studiu filologic,* Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 123-126. V. de asemenea rezumatul acestei lucrări, în idem, „Le nom ethnique *român* et la création du nom de l'Etat national *România*", *Revue Roumaine d'Histoire,* vol. XVI, no. 3, București, 1977, pp. 439-454.
2. Arvinte, Vasile, *op. cit.,* p. 128-129, 138-145.
3. Originea acestui cuvânt este locuțiunea adverbială „pe românie", adică „în românește", atestată încă din cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea, când limba română a început să fie folosită în slujba bisericească și când se traduc numeroase cărți religioase. Expresia „pe românie" nu era singura expresie de acest fel în epocă. Se spunea „pe grecie", „pe nemție", „pe ungurie", expresii formate din nume de popoare cu sufixul „-ie" și însemnând „felul de a fi și de a vorbi al poporului respectiv", v. idem, pp. 123-126, 131-137; v. p. 174-183.
4. Idem, p. 138-145.

Trecerea de la apelativ la substantivul propriu s-a produs progresiv, în durata lungă. Denumirea de „România", desemnând Moldova și Țara Românească (Muntenia), a fost mult timp în concurență cu denumiri precum Moldo-Valahia, Principatele Dunărene, Provinciile Dunărene, Principatele Române, Principatele Unite[1], sfârșind până la urmă prin a se impune din punct de vedere oficial. În proclamația sa din 1861, Cuza a spus: „Alesul vostru vă dă astăzi o singură Românie", iar la începutul lui 1862 tot el a afirmat: „O viață nouă se deschide astăzi pentru România"[2]. Cuza a convocat apoi prima sesiune reunită a legislativelor din Moldova și Muntenia în ianuarie 1862, care, prin legea din 21 februarie 1862, consacră termenul de „România" drept nume comun al Principatelor Unite. Această denumire va fi folosită de acum încolo în actele oficiale ale țării[3]. În paralel, generația de la 1848 consacră treptat sensul actual al termenului „România" – „țara tuturor românilor", având aceleași origini, apelativul „românie" – „totalitatea românilor". Denumirea Principatele Unite va mai dăinui câțiva ani, de exemplu în „Monitorul. Jurnal Oficial al Principatelor Unite". Abia la 23 ianuarie 1866 acesta va deveni „Jurnal Oficial al României"[4]. Primele două articole ale Constituției de la 1866 prevăd caracterul indivizibil al statului și inalienabilitatea teritoriului său, denumirea oficială fiind cea de

1. Idem, p. 147-162.
2. Idem, p. 163.
3. Hitchins, Keith, *Românii. 1774-1866,* trad. de George G. Potra și Delia Răzdolescu, București, Humanitas, 1998, p. 363.
4. Stănescu, Eugen, „Geneza noțiunii de «România». Evoluția conștiinței de unitate teritorială în lumina denumirilor interne", în *Unitate și continuitate în istoria poporului român,* București, 1968, *apud* Arvinte, Vasile, *op. cit.,* p. 163-164.

România[1]. Este pentru prima dată când Țării Românești și Moldovei, reunite, li se conferă denumirea de România într-un text constituțional. Noua denumire va fi acceptată în documentele oficiale internaționale abia după Tratatul de la Berlin din 1878.[2]

La Bălcescu și Kogălniceanu, modelul care prezidează mesajul director în expunerea faptelor și a evenimentelor istorice ține de eroizarea mesianică[3]. În timpul exilului său după eșecul revoluției, Bălcescu publică texte de propagandă pentru a populariza cauza română. În 1850, la Paris, el publică textul cel mai important din această perioadă, *Mersul revoluției în istoria românilor,* în revista emigranților români la Paris, *România Viitoare.* În viziunea sa, cauzele revoluției de la 1848 din țările române au fost cele „optsprezece veacuri de trude, suferințe și lucrare a poporului român asupra lui însuși". Revoluția de la 1848 „fu o fază, o evoluție istorică, naturală, neapărată, prevăzută, a acelei mișcări providențiale care târăște pe națiа română împreună cu toată omenirea pe cale nemărginită a unei dezvoltări progresive, regulate, către ținta prea înaltă ce Dumnezeu ne ascunde"[4]. Bălcescu îndeamnă „să deschidem

1. Textul Constituției de la 1866 în Muraru, Ioan și Iancu, Gheorghe, *Constituțiile române. Texte, note, prezentare comparativă,* ediția a III-a, Regia Autonomă „Monitorul Oficial", București, 1995, pp. 31-59, sau în Mamina, Ion, *Monarhia constituțională în România. Enciclopedie politică. 1866-1938,* Editura Enciclopedică, București, 2000, p. 16-27.
2. Arvinte, Vasile, *op. cit.,* p. 164. Se pare că baronul d'Avril a fost primul diplomat străin care a folosit numele de „România", la 1 ianuarie 1867, când a prezentat felicitările Curții sale prințului Carol, în Iancu, Carol, *Evreii din România (1866-1919). De la excludere la emancipare,* Ed. Hasefer, București, 1996, p. 27, nota 2.
3. Durandin, Catherine, *Révolution à la française ou à la russe. Polonais, Roumains et Russes au XIXe siècle,* PUF, Paris, 1989, p. 106.
4. Bălcescu, Nicolae, *Opere* , vol. I, *Studii și articole...*, p. 307.

Istoria, cartea de mărturie a veacurilor", în care „vom vedea [...] națiа română [...] a căuta mereu a-și constitui unitatea sa completă și a se organiza înlăuntru după principiul egalității"[1]. O scurtă privire asupra istoriei românilor îi permite să tragă următoarea concluzie:

„Într-acest chip vedem că printr-atâtea stavili, războaie, vărsări de sânge, chinuri, în șirul veacurilor istoria ne arată revoluția ducând pe națiа română din prefaceri în prefaceri în calea acelei legi universale a dezvoltării istorice a națiilor: *înălțarea plebeianismului la putere* sau, după cum o formulăm noi: *întregirea Românului, serful veacului de mijloc, în drepturile sale de om, de cetățean și de națiе.* Într-adevăr, în această ochire istorică văzurăm că statul din *domnesc* sau absolut s-a făcut *boieresc* sau aristocratic, apoi *fanariot* sau orășenesc (burger), apoi *ciocoiesc* sau birocratic și acum este pe cale a se face românesc sau democratic. [...] Și fiecare din aceste transformări succesive a fost un progres pe lângă starea de mai înainte și a născut un progres".[2]

Acest „mers al revoluției" este pentru Bălcescu evoluția mișcării de eliberare a românilor. În 1821, revoluția lui Tudor Vladimirescu a fost o revoluție politică și democratică, deoarece ea i-a eliberat pe români de sub dominația fanarioților. Fanarioții la putere aveau drept echivalent în Europa occidentală „înălțarea orășeniei". Această „orășenie" era alcătuită din „oameni corupți, mișei, străini și dușmani" ai românilor.[3] Revoluția de la 1848 (act al voinței populare în concepția lui Bălcescu) a fost o revoluție socială care a

1. Idem, p. 307.
2. Idem, p. 310.
3. Idem, p. 308.

avut drept scop suprimarea privilegiilor aristocratice stabilite de Regulamentele Organice: „Revoluția de la 1848 caută a reîntregi pe Român numai în drepturile sale de om și de cetățean, fără a căuta a-l reîntregi în drepturile sale de națiie", capitulațiile să fie respectate [1] – aceasta este legea progresului în istoria românilor [2]. Revoluția viitoare prevăzută de Bălcescu va fi o revoluție națională, deoarece

„Unitatea națională fu visarea iubită a voievozilor noștri cei viteji, a tuturor bărbaților noștri cei mari, care întrupară în sine individualitatea și cugetarea poporului, spre a o manifesta lumii. Pentru dânsa ei trăiră, muncira, suferiră și muriră. [...] Desele războaie între Moldova și Țara Românească n-avură altă pricină: luptându-se pentru supremație, aceste țări se luptau pentru unitate. Dar din nenorocire domnii și boierii țărilor, inspirați de sentimentul egoist și individual, nu își ziseră: « Suntem cu toți români, suntem frați, hai să ne unim țările împreună », ci ziseră: « Suntem moldoveni sau munteni, să ne supunem nouă țara muntenească sau țara Moldovei ». De aici iscară susceptibilități și împerecheri fatale, care împiedicară unirea de obște dorită. [...] Este vremea astăzi, când naționalitatea și existența politică ne sunt tăgăduite, când vedem că de la 1848 mai cu seamă cuvintele *unitate* și *naționalitate* sunt în toate gurile în Europa [...]. *Panromânismul* dar, trebuie să fie astăzi ținta noastră comună de activitate". [3]

În acest fragment, ca și în multe altele, Bălcescu presupune că sentimentul național a existat dintotdeauna localizat în popor, vina separației românilor în două entități politice aparținând exclusiv domnilor și boierilor. Mesajul său în favoarea reunificării românilor are uneori o tonalitate mesianică:

„A crea o națiie! O națiie de frați, de cetățeni liberi, aceasta este, români, sfânta și marea faptă ce Dumnezeu ne-a încredințat. [...] Nu vă lăsați a fi înșelați de dușmani ce caută acum a se folosi de durerile voastre ca să vă târască în căi afurisite [...]. Așteptați cu răbdare ziua preursită, ziua mântuirii". [1]

Câțiva ani mai târziu, Kogălniceanu scrie în Programul ziarului *Steoa Dunării* (1855) aceste rânduri la fel de mobilizatoare:

„Unirea Principatelor este, dar, dorința vie și logică a marii majorități a românilor. *Steoa Dunării* este jurnalul Unirei. Prin aceasta ea nu urmează unei utopii; ea apără numai interesul vital al patriei. Unirea Principatelor este singurul mod în stare de a consolida naționalitatea românilor, de a le da demnitatea". [2]

El dă o interpretare similară anului 1821:

„Întâmplărilor de la 1821 suntem datori cu orice propășire ce am făcut de atunce, căci ele ne-au deșteptat duhul național ce era adormit cu totul. De atunci multe împrejurări dinafară ne vin în ajutor. [...] Kiseleff [...] este însărcinat cu regenerația patriei, cu punerea în lucrare a pravilelor

1. Idem, p. 310.
2. Zane, G., *op. cit.*, p. 32-37.
3. Bălcescu, Nicolae, *Opere*, vol. I, Studii și articole..., p. 311.

1. Idem, p. 312-313.
2. Kogălniceanu, Mihail, *Opere*, vol. I, Ed. Academiei R.S.R., București, 1974, p. 234.

menite să ne facă o națiе, până la împlinirea celei mai mari făgăduințe, până la cea mai temeinică închizășluire a naționalității noastre, adecă numirea de domni pământeni".[1]

Cei doi istorici, în ipostaza lor de istorici liberali angajați în prezent – a căror figură exemplară, contemporană lui Kogălniceanu, este, în Franța, A. Thierry – observă istoria în momentul în care este pe punctul de a se încheia; doar în momentul încheierii sale, istoria devine vizibilă și revelează sensul profund al mișcării sale[2]. Consecința metodologică este că istoricul nu poate disocia narațiunea și comentariul[3].

La baza istorismului lui Kogălniceanu (mai ales în *Histoire de la Valachie...*) și al lui Bălcescu stă o concepție democratică și organicistă asupra dezvoltării societății. Ca și pentru contemporanii și modelele lor (precum Augustin Thierry sau Jules Michelet[4]), societatea e un tot funcțional și interdependent, popoarele fiind cele care fac istoria, nu conducătorii lor. Este identificabilă aici influența herderiană (și, în general, a romantismului occidental) și a școlii istorice a dreptului, inclusiv în ceea ce privește funcția socială și națională a istoriei[5]. Din experiența lor pariziană începând cu anul 1846, cei doi istorici asimilează simultan lectura lui Herder integrată de Michelet și Quinet și discursul

1. Idem, p. 110.
2. Hartog, François, *Evidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*, Ed. de l'EHESS, Paris, 2005, p. 137.
3. Idem, p. 138.
4. Cel care, spre deosebire de Thierry, dezvoltă o adevărată epistemologie vitalistă și organicistă în scrierea istoriei, mergând mult mai în „profunzimile" vieții și ale realității, determinat să „vadă" și să „asculte" deopotrivă ceea ce revelează documentele și arhivele. V. Hartog, François, *op. cit.*, pp. 141-147, 153-161.
5. Cornea, Paul, *op. cit.*, p. 495-496; Zub, Al., *Mihail Kogălniceanu. 1817-1891. Biobibliografie...*, p. XXXIII.

fondator al suveranităților naționale în universalismul dreptului popoarelor[1]. Acest istorism de la mijlocul secolului al XIX-lea românesc propune o viziune a evoluției ca flux continuu, în care fiecare etapă e anunțată și pregătită de etapa anterioară și o anunță și o pregătește pe cea care urmează (de aici și tonalitatea mesianică și umanismul militant al celor doi istorici). După cum subliniază cu deosebită pertinență Paul Cornea, din această convingere decurg două consecințe majore asupra tipului de scriitură istorică la care participă din plin Kogălniceanu și Bălcescu: întrucât în istorie nu există nimic arbitrar sau fortuit, faptele trebuie prezentate într-o înlănțuire guvernată de necesitate; și pentru că orice formă de existență socială e justificată (inclusiv cea a Principatelor vitregite de istorie, la marginea „Europei civilizate"), iar sarcina istoricului nu poate fi de a compara, ci de a reproduce, singura cale viabilă este recursul la narațiune (numai astfel fiind posibil să se dezvăluie originalitatea fiecărei epoci în parte) – numai desfășurarea epică a procesului dezvoltării poate revela „ideea" încarnată într-un popor sau perioadă.[2]

Termenul „națiе" înseamnă nu numai conștiința seculară a unității etnice, lingvistice, culturale și istorice a românilor, înrădăcinată în istorie. În jurul anului 1848, „nația" primește și sensul de „popor cuprins într-un stat național unitar" (cerința de unitate politică), precum reiese dintr-o formulă ca „a crea o națiе"[3] întrebuințată de Bălcescu și de Kogălniceanu. Națiunea nu este numai memorie, moștenire și dat istoric. Pentru Bălcescu, consecvent concepției sale

1. Durandin, Catherine, *Révolution à la française ou à la russe*...cit., p. 94.
2. Cornea, Paul, *op. cit.*, p. 496-497.
3. V. Bochmann, Klaus, „Dezvoltarea vocabularului social-politic român între 1840 și 1850...", p. 872; Zane, G., *op. cit.*, p. 41-42.

despre progresul istoric, națiunea este și rezultatul evoluției spre un stat democratic[1] bazat pe principiul egalității (concept destul de ambiguu la Bălcescu), stat în care poporul este suveran. Românii, uniți într-un singur stat, se pot acum bucura de drepturile lor de oameni, de cetățeni, de națiune. Națiunea este, deci, o comunitate de „frați, de cetățeni liberi", poporul suveran. Unirea este pentru Bălcescu dovada „panromânismului". Această accepțiune este mai puțin clară la Kogălniceanu. Este însă și convingerea lui că o națiune poate fi construită prin legi („pravile"). Așadar, națiunea combină la cei doi istorici (dar și în accepțiunea contemporanilor lor) elemente specifice conceptului german de *Volkstum*, dar și elemente specifice celui francez de „contract".

În viziunea celor doi istorici, românul sau cetățeanul sunt supuși unor entități colective, atunci când nu sunt cu totul ignorați. În jurul anului 1848, „patria" nu mai desemnează numai provincia natală, termenul începe să desemneze în egală măsură „patria tuturor românilor"[2]. În această accepțiune, „patria" are o dublă semnificație: fie este sinonimă cu „națiа", fie cu „statul" (în acest caz sinonimă cu „țară", patria/țara tuturor românilor). După cum remarca și Vlad Georgescu, pentru Bălcescu patria este expresia naționalității, cu alte cuvinte comunitatea oamenilor care trăiesc sub aceleași legi, vorbesc aceeași limbă, au aceeași religie și împărtășesc aceleași sentimente și idei[3]. Identificarea

1. Zane subliniază conținutul democratic al ideii de națiune, Bălcescu referindu-se la *întreaga* națiune română, idem, *op. cit.*, pp. 17-18, 45.
2. Bochmann, Klaus, „Dezvoltarea vocabularului social-politic român între 1840 și 1850...", p. 872.
3. Georgescu, Vlad, *Istoria românilor de la origini pînă în zilele noastre*, ed. a IV-a (prima ed. 1984), Ed. Humanitas, București, 1995 (prima ed. 1992), p. 346.

tot mai clară, în scrierile pașoptiștilor, a patriei ca națiune nu este o tendință nouă[1]; nou este efortul ideologic susținut ce a precedat revoluția, context în care patria-ca-națiune dobândește o pondere însemnată la baza căreia se află, precum am văzut în paragrafele de mai sus, un susținut efort de reconsiderare a trecutului. Istoria patriei este la Kogălniceanu sau la Bălcescu însăși istoria națională. Nou

1. Referința pentru studiul ideii de patrie este Lemny, Ștefan, *Originea și cristalizarea ideii de patrie în cultura română*, Ed. Minerva, București, 1986. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, domnii erau încă considerați „părinții patriei". Tot în secolul al XVIII-lea s-au cristalizat concepțiile despre datoria slujirii patriei. Asociată ideii de folos, s-a cristalizat ideea datoriei față de patrie – o viziune fundamental nouă asupra structurii societății românești, alta decât cea tradițională. Patria implică în această viziune o înaltă responsabilitate care, fără a se substitui datoriei față de domnie, o submina totuși indirect, prin puterea de seducție a noului ideal („are datorie fiește carele...", stă scris într-o *Psaltire* publicată la Iași în 1743). În Principate, ideea jertfirii pentru binele țării, a morții pentru patrie a fost formulată pentru prima dată de Ienăchiță Văcărescu, cu o largă difuzare în scrierile generației de la 1821. La 1821, în contextul crizei regimului fanariot și a cristalizării spiritului de regenerare națională, se dezvoltă în gândirea românească o nouă imagine a societății, clădită pe noile idealuri sociale și naționale. Noțiunea de patrie primește acum o accepțiune socială și politică mai largă, capabilă să cuprindă „norodul" întreg. La acestea se adaugă conștiința mândriei naționale dezvoltate de Școala Ardeleană (în special prin referința la originile latine ale românilor). Dacă în secolul al XVIII-lea, definirea noului ideal patriotic nu a avut un caracter teoretic unitar și programatic, ci consta în impresii și reflecții intermitente, în primele două decenii ale secolului al XIX-lea se adaugă traduceri din literaturi străine, deoarece exista nevoia și interesul intern pentru definirea acestui nou tip de solidaritate, patriotismul, într-un efort sporit de conceptualizare. În anii 1830, ideea de patrie devine o prezență obsesivă, atât pe plan sentimental, cât și în planul definirii teoretice. La 1848, crezul patriotic însuflețește acțiunea; generației pașoptiste i se datorează efortul ideologic prin care semnificațiile ideii de patrie ajung să cuprindă tot spațiul românesc. V. Lemny, Ștefan, *op. cit.*, p. 93-114, 206-210.

este, de asemenea, efectul moral al angajamentului patriotic și forța sa de persuasiune la nivelul conștiinței colective[1].

Alături de națiune și de patrie, o altă entitate colectivă irumpe în reflecția politică a lui Bălcescu: poporul. În „Manualul bunului român" (1851), Bălcescu face distincție între „norod", poporul împilat și ignorant din trecut, și „popor", cel din prezent, conștient de puterea și de drepturile sale. Poporul este definit ca „adunarea tutulor oamenilor dintr-o țară", în vreme ce indivizii nu pot progresa („propăși") și fi frați decât într-o societate în care poporul este suveran, adică stăpân pe el însuși. Atunci când poporul ajunge la conștiința politică de sine, adică ajunge la suveranitate, el devine o națiune[2]. După cum a demonstrat G. Zane, în centrul concepției istorice a lui Bălcescu se află poporul (deopotrivă ca națiune și ca plebe). O istorie adevărat națională este o istorie a poporului. Prin aceasta, Bălcescu a fost influențat de școala istoriografică romantică franceză, mai ales de Thierry și Michelet. Poporul, principiu de valoare, devine creatorul istoriei, „atletul", „eroul" fără nume al istoriei.[3]

La Kogălniceanu și Bălcescu, proiectul politic al construcției statului-națiune este puternic tributar arheologiei identitare, chemată să îl justifice. El nu include însă și individul (sau cetățeanul), constrâns să lase locul unor entități care îl depășesc și îi sunt exterioare: familia și pământul strămoșesc, istoria comună, poporul, patria și chiar umanitatea și Providența. Acest proiect politic ia forma unei „anti-

1. Idem, p. 183, dar și capitolul „Patria în gândirea generației de la 1848".
2. Bălcescu, Nicolae, „Manualul bunului român. Dialog între un comisar de propagandă și un sătean", în idem, *Opere*, vol. I, Studii și articole, Ed. Academiei R.S.R., București, 1953, p. 350, 352.
3. Zane, G., *op. cit.*, p. 27-28, 31-32.

cipări a trecutului", viitorul fiind gândit ca o reîntoarcere la trecut și nu ca devenire, invenție sau noutate. O dovadă în plus a faptului că modernitatea românească este trăită de către elite ca o putere asupra discursului politic, proiecția teoretică a viitorului fiind chemată să disciplineze acțiunea prezentului.[1] Tocmai de aceea, construcția statului-națiune este un proces condamnat să nu aibă un sfârșit (de unde și potențialul său conflictual).

Schema națională și istoristă a celor doi istorici se regăsește în termeni deosebit de clari în mesajul Locotenenței domnești[2], citit de Lascăr Catargiu în ședința din 28 aprilie 1866 din Adunarea României, convocată în sesiune extraordinară, după abdicarea lui Al.I. Cuza. Însă statutul acestei scheme naționale și istoriste va fi cu totul altul de acum încolo. Discursul reia evenimentele din 11 februarie 1866 și de după, le explică și le justifică în termeni pozitivi. Mesajul propune și o agendă legislativă, exemplară fiind propunerea de reformă a învățământului (și de aceea merită reproduși pe larg termenii exacți ai discursului):

„Dacă a cultiva limba este a cultiva însuși poporul; *a se ocupa de istoria trecutului unui popor spre a o stabili este a cerceta, a afla din acel trecut însuși viitorul național* (italice S.M.). Ministerul Instrucțiunii publice de la 11/23 februarie și-a purtat atențiunea și asupra acestei mari întrebări. Ca punct de purcedere a lucrărilor istorice ea a hotărât lucrări pentru compunerea unui dicționar biografic și bibliografic al tuturor bărbaților care, în țară și în afară din țară, în toate limbile și în diverși timpi au scris

1. Barbu, Daniel, *Bizanț contra Bizanț. Explorări în cultura politică românească*, Ed. Nemira, București, 2001, p. 260-261, 269.
2. *Monitorul Oficial* nr. 93 din 29 aprilie/11 mai 1866, p. 404-408.

ceva despre români. Mulțumită acestui dicționar lucrarea istoriei române se va ușura pentru toți și vor fi cu mult înlesnite și lucrările noi de cercetări de documente și scrieri despre români. La această lucrare Ministerul urmează a chema concursul tuturor istoricilor noștri de renume din toate unghiurile României".[1]

În fond, reforma învățământului propusă nu constă într-o schimbare instituțională și nici într-o recomandare legislativă, așa cum ne-am fi așteptat. După cum prea bine se știe, rolul mesajului Locotenenței, devenit în sesiunea parlamentară imediat următoare mesajul Tronului la deschiderea sesiunilor ordinare ale camerelor, este de a recomanda priorități legislative, pe lângă diagnosticarea și comentarea situației politice, economice, financiare etc. a momentului. Mesajul Locotenenței se rezumă la (sau are ambiția?) a indica o direcție de cercetare istorică considerată prioritară de către Ministerul Instrucțiunii Publice. Cu alte cuvinte, scrierea istoriei naționale nu mai este o prioritate științifică și ideologică a unor istorici individuali mânați de patosul național, ci este ridicată la rang de politică de stat pentru „a afla din acel trecut însuși viitorul național". Toate resursele existente trebuie mobilizate în acest sens (și nu va domina spiritul de economie sau de modestie). Scrierea istoriei naționale devine, într-un sfârșit, o ocupație prioritară a statului. Numai statului îi poate reveni monopolul scrierii istoriei naționale; orice alt discurs, de oriunde ar proveni el, scris chiar cu cele mai bune intenții, nu va mai face parte din adevărata istorie națională. Și va rămâne așa până în zilele noastre, indiferent de coloratura regimurilor politice

1. Idem, p. 408.

care vor urma. În linia inaugurată de Nicolae Bălcescu, istoriografia devine o componentă a ideologiei naționale.

După unirea din 1859, împlinire parțială a strategiei pașoptiste, afirmarea identității naționale, conștientizarea valorilor naționale și punerea în valorare a tradiției existente vor fi marile obiective culturale ale tinerei națiuni spre a consolida statul-națiune unitar. Scopul miturilor fondatoare, Dacia, Mihai Viteazul, Roma – care vor ghida o importantă parte a discursului politic – și al inventării unor noi tradiții este formarea unor solidarități puternice în jurul puterii și legitimarea ei. Trecutul și tradiția sunt reinterpretate sub semnul etnicității și rolul lor este de a justifica prezentul. Elitele politice, armata și școala sunt principalii autori ai implementării acestei ideologii naționaliste. Miturile fondatoare au acum o altă dimensiune. Dacă rolul lor este bine definit, acela de a da o semnificație momentului creator al unei comunități, politizarea și manipularea lor de către ideologii statului național conduce la revendicarea unor drepturi politice și „istorice". Nu continuitatea în sine conduce la mitul politic, ci intervenția ideologilor care își asumă sarcina să lumineze și să ghideze mulțimea[1]. Etnografia și folclorul trebuie să demonstreze acum specificul național păstrat în „puritatea" sa în mediul rural. Rolul folclorului este să pună bazele unei identități naționale istorice și distincte față de „ceilalți". Poporul și voința populară sunt invocate pentru a exalta particularismele.

După 1866, prezentul continuă să fie înțeles și reprezentat în cheia trecutului. Trecutul este unul din instrumentele cele mai eficiente în construcția națiunii în parlamentul României din primii ani ai monarhiei constituționale. El

1. Duțu, Alexandru, *Ideea de Europa și evoluția conștiinței europene*, București, ALL, 1999, p. 181.

este, mai ales, unul din instrumentele cel mai greu de contestat în cazul unor rivalități partizane sau de grup. Prin includerea unei referințe la trecut, argumentele nu pot fi contrazise cu ușurință, nici măcar prin turnuri oratorice dintre cele mai imaginative. Raportarea la trecut și evocarea sa sunt mereu de succes. Deoarece, în marea majoritate a cazurilor, referința la trecut este pioasă și plină de respect. „Înaintașii" sau „strămoșii" primesc conotații exclusiv pozitive, chiar dacă anumite momente istorice punctuale sau instituții din trecut nu sunt întotdeauna citite de către aleșii națiunii în cheie consensuală. Diferențele de lectură țin însă de detalii, nu de viziunea de ansamblu și nici de momentele istorice majore.

Necesitatea istorică guvernează prezentul, inclusiv momentul constituțional, unirea și consolidarea sa prin prințul străin. Precum în schema de gândire a pașoptiștilor, istoria își revelează sensul profund al mișcării sale doar în momentul încheierii sale, anul 1866 și instalarea pe tronul României a lui Carol I, în condițiile în care 1859 este perceput ca o oportunitate ratată. În dezbaterile Constituantei din vara lui 1866, referința la trecut este omniprezentă – model pentru acțiunile prezentului, dar și justificare a lor. În mesajul Locotenenței domnești din 28 aprilie 1866 sunt exprimate cuvinte și idei emblematice pentru conținutul dezbaterilor din acele luni ale anului 1866, dar și pentru o întreagă stare de spirit: vicisitudinile istorice prin care au trecut românii pentru a putea deveni într-un sfârșit, sub auspiciile unui prinț străin, o națiune; latinitatea românilor; episoadele unioniste din trecut, modele pentru anul 1866[1].

Una din explicațiile cele mai pertinente pentru rolul important jucat de istorism în interpretarea momentelor 1859 și 1866 și pentru rolul trecutului (citit în cheie selectivă) în

1. *Monitorul Oficial* nr. 93 din 29 aprilie/11 mai 1866, p. 405.

construcția națiunii după 1866 se găsește în analiza lui Stein Rokkan asupra formării statelor și națiunilor în Europa. Acesta subliniază faptul că statele-națiuni din vestul Europei și-au rezolvat unele din cele mai dificile probleme legate de construcția statului modern înainte de a fi trebuit să facă față democratizării (graduale, e adevărat) vieții politice și pătrunderii maselor în politică (prin armată și școlarizare obligatorie, prin extinderea bazei electorale etc.). Europa de est nu a avut acest lux al timpului.[1] La 1866, oamenii politici români sunt conștienți de faptul că, într-o perioadă foarte scurtă de timp, trebuie să afirme suveranitatea statală, să construiască și să consolideze instituțiile-cheie ale statului modern și, în paralel, să consolideze legitimitatea și autoritatea acestora în ochii națiunii și să facă față presiunilor și cerințelor interne și externe. Sarcina lor este cu atât mai dificilă, cu cât ei au la dispoziție modelele occidentale de dezvoltare politică, economică, socială și culturală de succes. Pentru a face față acestor provocări cumulate, recursul la trecut și la imaginarul simbolic național este mijlocul cel mai eficient pentru realizarea coeziunii sociale și definirea reperelor identitare. Trecutul este folosit deopotrivă ca dovadă și ca instrument de justificare a statului-națiune român, pentru construcția instituțională și națională. Prin aceasta, elitele și oamenii politici de la 1866 nu se deosebesc prea mult de pașoptiști.

Într-o scrisoare adresată lui C.A. Rosetti în iulie 1850, Ion Ghica face o distincție plină de semnificații pentru

1. Rokkan, Stein, *State Formation, Nation-Building, and Mass Politics in Europe. The Theory of Stein Rokkan*, ed. by Peter Flora, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 130-134. Rețeta de succes, după Juan J. LINZ, „State building and nation building", *European Review*, Vol. I, No. 4, 1993, p. 355-369, constă în simultaneitatea procesului de construcție a statului și a națiunii sau, eventual, a precedenței istorice a construcției statale față de construcția națiunii.

viitor, care va pilota legislația și construcția națiunii și după 1866. Ion Ghica discută problema oportunității socialismului în raport cu nivelul de dezvoltare a diferitelor popoare. El crede că socialismul este compatibil numai cu interesele popoarelor „mature", singurele care au nevoie de o transformare adâncă a regimului lor social. Popoarele oprimate de alte popoare (desigur, Principatele române îl preocupă pe el), dimpotrivă, au alte probleme majore, în opinia lui, și acestea sunt de ordin politic, adică unirea și independența. De aceea, îi scrie Ghica amicului său, naționalismul în sens de luptă națională este incompatibil cu socialismul.[1]

Nu este scopul meu aici să examinez semnificațiile socialismului în viziunea lui Ghica, nici vastul dosar al raporturilor socialismului cu problema națională la 1848 și în deceniile următoare. Mă voi mărgini la a sublinia că ceea ce reiese din rândurile lui Ghica nu este numai dezamăgirea pentru eșecul revoluțiilor din Principate. Prin distincția pe care o operează, el afirmă că, în cazul poporului român, imatur și neorganizat într-un stat al său, problemele politice – obținerea unirii și a independenței – au prioritate, cele de ordin social putând fi sacrificate în numele lor și împinse într-un plan secund. Parlamentarii români din a doua jumătate a secolului al XIX-lea rămân fideli susținători ai acestei priorități, amână chestiunile sociale în favoarea afirmării suveranității statului nou creat și investesc în consolidarea imaginarului simbolic național. Ion Ghica și, pe urmele sale, parlamentarii români par să spună că doar popoarele mature și dezvoltate își pot permite să se ocupe de emanciparea socială, în vreme ce națiunile subdezvoltate, fără existență statală, nu își pot acorda acest lux. Angajați în acest raționament, oamenii politici români din secolul al XIX-lea, îndeosebi cei din familia liberală, nu vor

1. *Apud* Zane, G., *op. cit.*, p. 105.

face decât să consolideze subdezvoltarea și să supraliciteze limbajul identitar și imaginarul simbolic național – substitute pentru democratizare și emancipare socială. Revenind la modelul lui Stein Rokkan, putem afirma că, paradoxal, parlamentarii români nu au făcut față provocărilor cumulate ce le-au fost impuse de simultaneitatea construcției statului modern și a națiunii, refugiindu-se în limbajul identitar și în istorism.

*

În perspectiva pe care am propus-o asupra textelor lui Bălcescu și Kogălniceanu și asupra strategiei generației de la 1848, este evident faptul că, deoarece proiectul politic este dominat la 1848 de idealul unirii tuturor românilor într-un singur stat (ideal în slujba căruia sunt puse toate argumentele și strategiile discursive și științifice, precum și construcția instituțională), comunitatea politică a românilor este concepută predominant sub semnul națiunii-ca-unitate-a-poporului (etnicitatea fiind nucleul unității). Întemeierea unei comunități politice moderne bazate pe legi și pe instituția cetățeniei, pe drepturi și obligații, este eclipsată de definirea conținutului națiunii române în primul rând după principiul unității românilor, accesul în sfera drepturilor fiind conferit de unire. De aceea națiunea este fundamentată în istorie și în conștiința istorică; de aceea miturile fondatoare au un rol atât de important în legitimarea proiectului politic dominat de ideea unității; de aceea unitatea colectivă are prioritate asupra drepturilor individuale, tot așa cum istoria națională are prioritate în raport cu istoriile individuale. Începând cu 1848, națiunea română este compusă înainte de orice din poporul unitar (etnic unitar) și garantată de stat, adică de unitatea politică. Statul, cel care are mijloacele concrete de realizare a idealului unirii, este, tocmai de aceea, conceput ca apoteoză a etniei (a poporului) și a națiunii. Astfel, ideologia naționalistă de la 1848 propune unitatea națiunii în detri-

mentul libertății individuale și al împlinirii personale, și subliniază caracterul ei mesianic.[1]

Strategia pașoptiștilor, primii ideologi naționaliști din cultura română, trebuie încadrată în mișcarea de idei a epocii, dominată de idealurile naționale. Momentul istoric cerea o astfel de strategie și mobilizarea unui corpus de idei politice comune Europei. Strategia lor a reprezentat o propagandă cu un scop clar: construirea și legitimarea statului național român. Acest scop a format mijloacele justificatoare, adică strategia și ideile puse în serviciul afirmării națiunii române. Modelul pașoptist (cerând imperios sincronizarea cu Occidentul și modernizarea întregii societăți românești, sub toate aspectele) este o direcție importantă în cultura română și astăzi încă. Dar dacă acest model s-a integrat epocii și a fost un răspuns dat unor necesități ale unui moment istoric precis, a-l aplica unor contexte istorice diferite sau culturii române în ansamblul ei reprezintă un demers incomplet. Deoarece este vorba de o strategie, situată și explicabilă istoric, care trebuie înțeleasă în producția ei istorică, și nu în mod esențialist, ca imaginea unică a culturii române. Percepția pașoptiștilor a fost cea a unor „occidentalizați". Conceptele majore ale istoricilor occidentali au fost adoptate de primii istorici ai culturii române și aplicate apoi la procese autohtone cu particularități insuficient studiate. Pașoptiștii au asimilat ideile occidentale și au interiorizat discursul „centrului". Astfel, imaginea civilizației occidentale și imaginea tradiției culturale autohtone s-au condiționat reciproc; prima a contribuit la acțiunea de reînnoire, cea de-a doua s-a format în funcție de prima.[2]

1. Duțu, Alexandru, *Ideea de Europa și evoluția conștiinței europene...*, p. 185-195.
2. Duțu, Alexandru, *Cultura română în civilizația europeană...*, p. 205.

IV. REGIONALISM: ASPIRAȚIE SAU VELEILATE?

Note
despre o identitate „moldovenească“

Ioan STANOMIR

În aceeași măsură în care conservatorismul eminescian își datorează vocabularul și sintaxa junimismului ortodox, subzistă în structura de adâncime a publicisticii sale o pulsiune nostalgică, definindu-l pe scriitor, și pe care scriptorul o transferă în consemnarea faptului cotidian. De aici, o ambiguitate fecundă, sentimentul oponenților, ca și al colegilor, că scriitorul vehiculează în spațiul jurnalismului său o retorică prea puțin afină conservatorismului partinic ca atare: deschiderea spre tradiție, „paseismul", sagacitatea cu care editorialistul insistă asupra momentelor de electiune ale trecutului par indisociabile de o dominantă moldovenească a psihismului eminescian. O componentă ce se grefează pe latura romantic-reacționară a gânditorului.

Aminteam de moldovenismul lui Eminescu – un moldovenism dezvoltat și din rațiuni polemice, în măsura în care legitimarea activității gazetarului de opoziție trimite și către adversitatea împotriva a ceea Eminescu percepe a fi o guvernare esențialmente „roșie", așadar incompatibilă cu spiritul provinciei natale, acolo unde, cum remarcă în câteva rânduri, nu există *roșii*, ci doar „Fracționiști". Pledoaria eminesciană în favoarea „localismului organic" își datorează profilul și tonalitățile ei unei legături asumate deliberat cu spațiul moldovenesc, spațiu permanent în defensivă, confruntat cu tendințele de centralizare ale capitalei. O direcție integrabilă unei serii istorice, căci, reluându-l pe A. D. Xenopol, din *Domnia lui Cuza Vodă,* unitatea națională e însoțită de decăderea Iașului și, prin extensie, a Moldovei, sacrificată pe altarul actului unirii de la 1859. Cumințenia

Moldovei, contrapusă exceselor muntene, e un topos recuperabil în jurnalistica lui Eminescu, preocupat să evidențieze un strat antropologic imposibil de redus la tipul postpașoptist.

Polemicile eminesciene antrenează articularea unui imaginar politic, în interiorul căruia antiteza joacă un rol privilegiat. În fața prezentului, dominat de un ciclu al decadenței, dominat de xenocrație, se ridică gloria trecutului, progresul fiind translatat, din zona elogiului lipsit de rezerve, în aceea a mefienței, dacă nu a ostilității deschise. Mitologia propășirii e subminată prin balansul temporal, ca expresie a pulsiunii regresive.

Într-una din paginile centrale ale *Istoriei civilizației române moderne,* Eugen Lovinescu dezvoltă o distincție recognoscibilă și în paginile lui Ibrăileanu, opunând tradiționalismului moldovenesc activismul progresist al muntenilor. Ocazia acestui *distinguo* polemic e oferită de anatomia anului 1848 în Principate, cele *două* 1848 apărând ca expresia politică a unei delimitări temperamentale. Dincolo de pretext, se poate intui în distincție o polemică direcționată de Lovinescu împotriva unui strat propriu moldovenesc, repudierea tradiționalismului fiind reflexul unei despărțiri de o identitate plasată în spațiul paseismului lipsit de speranță. Criticul și istoricul ideilor alege, fără ambiguități, pragmatismul energetic al liberalismului muntean, în contradicție cu o ereditate sufletească. Tradiționalismul e greu separabil, în cazul lui Lovinescu, de chestiunea „reacționarismului" literaturii, punctul în care joncțiunea dintre critica ideilor și taxonomie se realizează. Rasa, alături de determinismul economic, mult mai nuanțat decât în cazul lui Zeletin, intervin pentru a oferi o cheie de acces în interiorul sufletului moldovenesc, funciarmente reacționar. Acea absență a clasei de mijloc, cu apetit revoluționar, responsabilă pentru diseminarea inovațiilor ideologice, se grefează pe cumințenia temperamentală, conotată pozitiv

de Eminescu și de care Lovinescu se distanțează. „Există, deci, un temperament moldovenesc, contemplativ, tradiționalist și deci static, visător și inactual, care, în domeniul creațiunii poetice, s-a ridicat la cea mai înaltă expresie artistică, pe când în domeniul vieții politice și economice, prin rezervă și inabilitate, s-a pus într-o vădită inferioritate. Acestui temperament i se datorează rolul pasiv și mai mult critic al Moldovei în procesul prefacerilor care aveau să ne scoată din plin ev mediu pe tărâmul vieții contemporane."[1]

O deconstrucție a unei tradiții intelectuale, ale cărei virtuți demistificatoare devin evidente doar prin raportare la ansamblul *Istoriei* lovinesciene. Căci creativității poetice, excelenței artistice, muntenii, actanți ai modernizării, îi contrapun un mimetism cu virtuți adaptative. Pragmatismul explică plasarea cuplului Brătianu-Rosetti în Panteonul lovinescian. „Temperamentul rasei" e acompaniat, în demersul explicativ, de un determinism sociologic, răspunzând polemic reflecțiilor lui Maiorescu de la 1876. Anatomia lovinesciană reproduce, cu semn schimbat, pe cea eminesciană, probând valențele unei naturi adaptative prin excelență. Preferându-l, în centrul canonului, pe munteanul Brătianu și nu pe moldoveanul Kogălniceanu, Lovinescu plasticizează o opțiune de proiect societal: „Așadar, și prin temperamentul rasei, combativ și revoluționar, privind cu îndrăzneală mai mult înainte decât îndărăt, și prin mediul social în care s-au dezvoltat și mai ales prin izvorul de inspirație al ideologiei franceze, revoluția munteană se deosebește radical de toate mișcările moldovenești, mult mai tradiționaliste."[2]

Disocierea lovinesciană pune în pagină un set de opoziții recognoscibile în structura retoricii eminesciene, marca-

1. Lovinescu, Eugen, *Istoria civilizației române moderne* (studiu introductiv și ediție îngrijită de Zigu Ornea), București, Ed. Minerva, 1997, p. 47.
2. Idem, p. 65.

te de influența unui spirit moldovenesc recuperat printr-o arheologie intelectuală de Ibrăileanu în *Spiritul critic în cultura românească*. Scepticismul față de schimbările revoluționare e acompaniat de privilegierea tradiției, acea privire „mai mult înainte" – în marginea căreia glosa Lovinescu – fiind aproape absentă în spațiul moldovenității, receptacol al tradiționalismelor și înclinat către „reacționarism". Ambiguitatea funciară a lui Kogălniceanu, om al reformelor post-pașoptiste, recuperat și anexat de formula politică a lui Iorga, privit cu venerație de un Radu Dragnea, ilustrează până la ce punct „revoluționarismul moldovean" e deschis unor vecinătăți deconcertante. Precaritatea liberalismului radical, preocuparea pentru soarta țărănimii facilitează o lectură „conservatoare" a pașoptiștilor moldoveni, contrapuși prin „cumințenie" radicalismului muntean, ca oameni ai fondului autohton, având supremul atu de a fi fost marcați de „simțul istoric".

Ecuația identitară a moldovenității, literare sau politice, nu poate fi imaginată în absența acelei pulsiuni nostalgice ce transpare și în verdictul unui Lovinescu și e transferabilă și în coordonatele eminesciene. Severitatea verdictului lovinescian e explicabilă în contextul unei deloc paradoxale „uri de sine" moldovenești, responsabile pentru tăietura polemică net ostilă reacționarismului, vizibilă în scrisul a doi moldoveni, Zeletin și Lovinescu, „trădându-și" solidaritatea paseistă pentru a celebra ruptura cu Vechiul Regim.

Profilul complicat al acestei identități moldovenești e vizibil și în cazul unui pașoptist marginal, Alecu Russo, recuperat postum, la începutul secolului XX, de Garabet Ibrăileanu, în legătură cu relectura unei genealogii intelectuale a tradiționalismului de peste Milcov.[1] Discursul pre-

1. Ibrăileanu, Garabet, *Spiritul critic în cultura românească*, Ed. Minerva, București, 1984, p. 23-90.

junimist al romanticului reținut de posteritate prin efigia enigmaticei „Cântări a României" îl transformă pe Alecu Russo într-un exemplar simbolic pentru incertitudinea primei tranziții către modernitate, infinit mai complicat în ambivalența raportării sale la prezentul dominat de metamorfozele „bonjuriste", decât contemporanii săi munteni.

Dincolo de luciditatea respingerii latinizării excesive a limbii, dincolo de strategia argumentativă anticipând pledoaria lui Maiorescu, cazul lui Russo evocă o schizoidie intelectuală, ce se grefează pe o alienare amintind de cea eminesciană. Mefiența față de rapiditatea schimbării e dublată de tentația unui „salt înapoi", opus programatic acelei vocații muntene prospective detectate de Lovinescu. Pulsiunea regresivă este reflexul unui disconfort al plasării în țesătura propriei epoci, iar împingerea în utopie a trecutului național anticipează modalitatea antitetică, definindu-l pe Eminescu. Ordinea ideală a comunității e de regăsit între spectrele amintirii.

Cenzura supraeului intelectual pașoptist e sfidată de sensibilitatea melancolică a persoanei, a cărei privire se îndreaptă către trecutul redescoperit ca moment de electiune. Pașoptismul lui Russo domină câmpul său ideologic și critica din *Studie Moldovană* sau *Amintiri* e temperată de prezența unui sistem de repere intelectuale care sunt cele ale unei întregi generații. Credința în progres nu e cea absolută a altor comilitoni, dar scepticismul nu glisează, ca în cazul lui Eminescu, către conservatorism. „Masca publică" asumată de Russo e aceea a unui participant la revoluție.

Studie moldovană e confesiunea unui „stropșit / bonjurist" – mărturisire a unui copil al secolului pentru care lumina a început să vină dinspre Apus. „Ex Occidente lux", pentru a-l relua pe Lovinescu, din *Istoria civilizației române moderne*. Cronologia nu poate recupera integral un sentiment al accelerării istoriei: momentul de pornire, cel din jurul anului 1830, nu e diferit de cel pentru care Emi-

nescu optează în *Influența austriacă*. Intervalul de 15 ani din curgerea istoriei Moldovei cuprinde o radicală schimbare la față, odată cu codul comportamental extinct dispărând o *forma mentis* apropiată de Vechiul Regim. „Moldova" bunicilor, țara patriarhală devine, odată cu generația lui Russo, un obiect al memoriei, recuperabil exclusiv prin acea privire înapoi, definind un spirit al locului.

După cum *in nuce* se poate întrevedea o viitoare antiteză eminesciană, acel nucleu în jurul căruia se articulează o mitologie politică a jurnalisticii. Cuplul antinomic bătrâni / tineri e vizibil în rememorările lui Russo. Căci depărtarea de un spirit vechi al „țării", aculturația pe care contactul nemediat cu Occidentul o precipită rup acea armonie originară, ținând împreună stările societății. Grila de lectură a lui Russo nu e una colorată politico-militant, așa cum va fi cea eminesciană, însă ceea ce transpare e consemnarea lipsită de ambiguitate a unei alienări resimțite dramatic, „stropșitul" revizitându-și trecutul. Bonjuristul moldovean, surprins de Russo, se definește esențialmente ca o ființă-amfibie, suspendată între epoca părinților cu işlice și prezentul fracului. Cei 16 ani au fost martorii unei traume identitare, schimbarea la față a Moldovei dublând în oglindă o radicală modificare a reperelor definind românitatea. Pașoptistul se naște din costumul curios al bunicilor.

Semiotica schimbării, cum remarca Nicolae Manolescu, face vizibilă tranziția către modernitate. Progresul se legitimează vestimentar și lingvistic, micul examen, punctat de ironie nostalgică, are capacitatea de a plasticiza o revoluție a moravurilor. Alienarea e tratată în cheie aproape comică și extincția vechii societăți de stări alunecă în burlesc. Uniformizarea modernității privilegiază o răceală burgheză a raporturilor, mobilitatea socială are drept reflex agonia privilegiilor, dispariția a ceea ce memoria afectivă percepe ca armonie. Radiografia fizionomiei tranziției glisează către explorarea unui mental în schimbare: „Ideea și progresul

au ieșit din coada fracului și din buzunarul jiletcii. Repeziciunea revoluției fu măreață, furioasă, dărâmând în stânga și-n dreapta bunul și răul. [...] Straiul vechi, oriental, moale, larg, se pleca la tot felul de îndoială, straiul de azi, prins în curale, sub pielea gâtului dezdrumat de legături, împiedică îndoiturile de șale și de cap. [...] Între doi oameni cu frac, pas de mai cunoaște care-i de viță și care-i om nou. Educația și pantalonul au astupat șanțurile ce despărția clasele boierești."[1]

Dincolo de caracterul fabulos etnografic, de decupajul *Biedermeier* al discursului, textul lui Russo e centrat pe această traumă originară a tranziției, responsabilă pentru ruinarea comunității și fragilizarea solidarităților organice. Fără a teoretiza excesiv, fără a recurge la vocabularul conservatorismului istoric, Russo anticipează conturul unui imaginar eminescian, fiind în egală măsură cronicarul unei tranziții prelungindu-se în spațiul unui secol, al XIX-lea, fără să se fi încheiat cu adevărat niciodată. Privilegierea organicului e alimentată de presiunea nostalgiei subminând eșafodajul ideologic dominant. Societatea stărilor, a treptelor trăind în armonie, parte a cronotopului arcadic, e una din prezențele familiare în paginile lui Eminescu. Arheologia lui Russo recuperează un strat al sensibilității eminesciene la care junimismul nu avea acces. Prin medierea memoriei, pașoptistul schizoid întrevede fantasma unei comunități armonice, în care unitatea credințelor, a limbii, a religiei temperează excesele diferențelor sociale. Premodernă în consistența ei, patriarhală ca articulare, comunitatea lui Russo migrează în jurnalistica lui Eminescu și în textele lui Iorga, fascinați în egală măsură de resursele unui autohtonism oferindu-se ca alternativă la modernitatea capitalistă. Balansul temporal, ambiguitatea inserării în modernitate au, odată cu Russo, o valoare profetică. Vechiul Regim valorizează un ethos al solidarismului organic, mizând pe un tipar al vaselor comunicante. Privirea înapoi („Râsipirea cea iute a trecutului mă pătrunde de jale") exploatează resursele unui paseism ireconciliabil cu asaltul energetic prospectiv.

1. Russo, Alecu, *Piatra Teiului*, Ed. pentru Literatură, București, p. 21.

Conștiința inevitabilității rupturii, prezentă la Russo, nu atenuează trauma identitară. Mecanismul compensator al amintirii se legitimează prin raportarea la accelerarea schimbării. Nostalgia nu poate fi exclusă din ecuația unui tradiționalism moldovenesc, colorând activismul politic și literatura cu un „reacționarism" inconfundabil. Elogiul armoniei extincte dintre boieri și țărani trece la Eminescu, după cum e vizibil la Iorga. Odată cu Eminescu, toposul armoniei e dublat de strategia diabolizării agentului disolutiv, a Străinului, blamabil pentru destrămarea vrajei și pentru coborârea în mediocritatea modernității. Expulzarea din paradis echivalează cu expulzarea în modernitate, acolo unde vechiul cod comportamental e vetust și inoperant. Comunitatea devine termenul cheie în reconstrucția trecutului.

„Obiceiurile părinților au părăsit clasele boierești, să mărturisim un adevăr adânc, ele s-au depărtat de fizionomia poporului pe cât s-au depărtat de tradițiile boierești, în vreme ce în zilele părinților noștri obiceiurile acopere sub o singură mantie toate treptele poporului moldovan. Credința, vorba, era una la boieri și la plugari, acea legătură s-a întrerupt, o prăpastie adâncă desparte boierul de astăzi de popor, acea prăpastie se chemă știința; pe cât boierul crește în învățătură și în idei, pe atât poporul rămâne în urmă. Pe vremea trecută boierul vorbea, trăia cu țăranul, precum ar fi vorbit cu alt boier, se înțelegeau amândoi în limbă și în idei. Astăzi înțelegem poporul cu inima numai, el nu mai este pentru noi decât o studie curioază, morală sau pitorească. Pentru părinții noștri studia pitorească nu era pe lume."[1]

1. Idem, p. 16.

Eminescianismul și vocile sămănătoriste vor acuza diglosia, ca pe un simptom al îndepărtării claselor dirigente de popor și de tradițiile sale. Ruptura dintre stările societății, depărtarea de datină, prin efectul mimetismului occidentalizant, sunt ingredientele reunite în discursul eminescian și tradiționalist, preluând de la conservatori ideea armoniei sociale, contrapusă exacerbării clivajelor dintre clase. Reformele și ecloziunea modernității precipită o separare ce se prelungește până în primele decenii ale secolului. Revolta fondului autohton revelă supraviețuirea celor două lumi în spațiul românesc.

Invocarea spectrului lui Ștefan cel Mare punctează demersul lui Russo, parte a strategiei plasticizând decalajul crescând dintre generații. Uimirea domnitorului, confruntat cu bariera lingvistică imaginată de contemporanii scriitorului, traduce construirea unei identități prin recursul la un tip de referințe excluzând apelul la tradiție. Parafrazându-l pe Scott, Russo ar fi putut nota, la rându-i, că în mai puțin de un deceniu fața Moldovei se schimbase mai mult decât în toate secolele, precedându-l. „Rasa", invocată de Lovinescu, își pune amprenta pe discursul lui Russo, sensibil la farmecul unei istorii niciodată înlăturate din orizontul sufletesc. Paseismul său e temperat de o credință în progresul marcat de o continuitate cu trecutul. Aproprierea de echilibrul rezervat față de discontinuități, profesat de Kogălniceanu, e vizibilă, pașoptismul deschizându-se către o mefiență prea puțin revoluționară în substanța ei. Datina e elementul la care o întreagă direcție intelectuală va face apel, ca la un corectiv al modernității: „Nimica nu ne mai leagă cu trecutul, și fără trecut o societate este șchioapă. Națiile care au pierdut afiliația năravurilor părintești îs nații nestatornice sau, precum zice vorba cea proastă, nici turic, nici turlac."[1]

1. Idem, p. 15.

Imaginea centrală dominând trecutul explorat nostalgic rămâne aceea a mesei boierești. Aici, solidaritatea stărilor devine un fapt recognoscibil, dincolo de conturul arcadic al tabloului. Clivajele de clasă sunt ignorate, petrecerea și sărbătorile cimentează solidaritățile organice. Răceala relațiilor moderne e absentă, după cum spiritul timpului e cel al comuniunii. Tristețea privirii înapoi a bonjuristului anticipează tonul eminescian, ruperea de comunitatea originară antrenând o izolare traumatizantă a individului ce descoperă solitudinea modernilor.

Energia trecutului e energia sărbătorii, contrapuse unei sterilități mortificante: „Curțile boierești, pe atunci, vara și iarna, se gătea, se pospăia, se înălbea la apropierea zilelor mari, ca și cele sătești. Sărbătoarea se primea cu aceeași bucurie de boier și de țăran, fiind uniți în credință, în limbă și în obiceiuri; strigoii, stihiile, urzitoarele de rele, naiba, năbădaica, și urletul câinilor noaptea îi umpleau de spaimă deopotrivă pe amândoi."[1] Petrecerea actualizează un topos al unității originare, pierdute prin efectul unei căderi în istorie. Un topos obsedându-l și pe Eminescu, sensibil la imaginea armoniei arcadice a comunității rurale. Vocabularul conservator rafinează un fond al moldovenității, embrionar la Russo.

Finalul *Studiei Moldovane* anticipează un întreg set de stereotipuri ale mitologiei tradiționaliste – modernizarea rupe un cerc al legăturilor seculare, în interiorul cărora se cimentase un cod comportamental, mizând pe cumințenia elogiată de Eminescu mai târziu. Răceala relațiilor private se substituie vechiului ethos al sărbătorii, melancolia colorează rememorarea. Stingerea sărbătorii e un simptom al alienării. Tot ceea ce rămâne e fascinația acelei priviri înapoi, încărcată de ambiguitatea unei raportări la modernita-

1. Idem, p. 124.

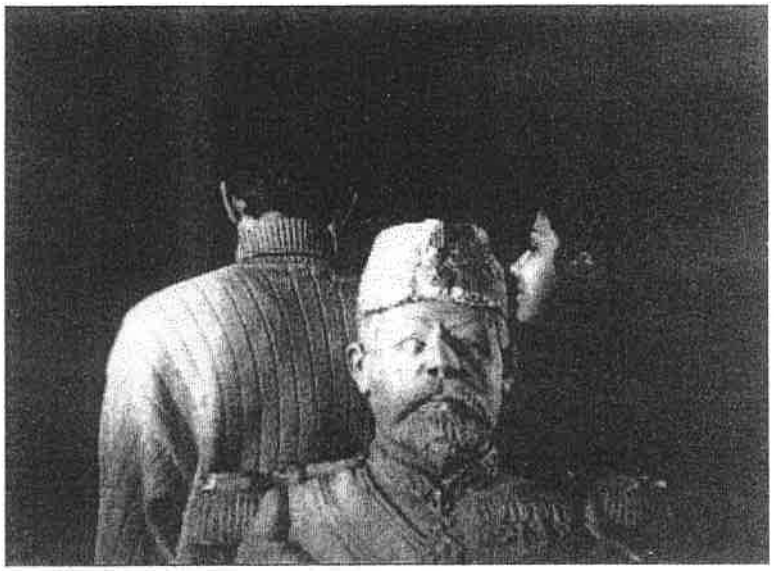
tea însăși. Examenul retrospectiv experimentat de Russo, ca și de Eminescu, e la rândul său un produs al modernității, subminate prin vehicularea unui tip de sensibilitate inimaginabilă în cadrul Vechiului Regim. Bonjuristul inventează vitalitatea prospectivă, ca și paseismul retrospecției: „Sărbătorile au sburat. Societatea educată a Moldovei seamănă a fi o colonie inglesă într-o țară a căria nici limbă, nici obiceiuri, nici costume nu ar cunoaște. Străinătatea se oplosește între noi. Doi oameni se măsură de două ori înainte din cap până în picioare până a nu rosti un cuvânt. Cu cât câștigăm în propășire, cu atât pierdem în relațiile private."[1]

Intuițiile de sensibilitate ale lui Russo, temperate în tradiționalismul lor de „duhul slobozeniei" căruia scriitorul îi rămâne fidel, după remarca lui Șerban Cioculescu[2], traducând un spirit al locului, definibil în coordonatele acelui criticism, mefient față de modernizare, ce ignoră exigențele continuității cu trecutul, trec la Eminescu, acesta integrându-le în sistemul coerent al unei dogmatici de extracție junimist-conservatoare.

1. Idem, p. 27.
2. Cioculescu, Șerban; Vianu, Tudor; Streinu, Vladimir, *Istoria literaturii române moderne*, București, Ed. Casa Școalelor, 1944, vol. I, capitolul redactat de Șerban Cioculescu și dedicat lui Alecu Russo.

Conceptul de Europa Centrală și posibilitățile contemporane ale construcției unei identități culturale trans-etnice

Adrian LĂCĂTUȘ



Relația dintre tema teoretică a identității și cultura sau istoria Europei Centrale este una frecventă, într-un fel evidentă și motivată. Atât interpretările date acestei culturi, cât și literatura ei sunt centrate pe tema identității problematice, deopotrivă în sfera individuală și în cea colectivă (câteva din soluțiile sau traducerile celebre ale acestor crize ale identității sunt fenomene specific central-europene: psihanaliza, antisemitismul modern, sionismul). Atenția acordată temei o impune în centrul, uneori chiar în (sub)titlurile studiilor sau ale romanelor modernității central-europene (v. M. Pollak, J. Le Rider, R. Musil, W. Gombrowicz, M. Kundera). Istoria modernă a acestei zone este de fapt una a diverselor formule de guvernare, de identitate statală, de la cele universaliste, trans-etnice, la afirmarea naționalismelor și a statelor-națiune centralizate.

Discuția în jurul conceptului de *Europa Centrală* are o istorie de aproape un secol și, la rândul ei, a avut mereu, indiferent de varietatea mizelor, un caracter identitar. În anii '80, conceptul este revigorat cu valențe dizidente, antirusești, e propus (de către scriitori cehi și maghiari, cele mai influente figuri fiind aici Milan Kundera și György Konrád) ca identitate culturală subversivă sau chiar ca proiect politic vizionar. În România, discuția se poartă abia în anii '90 și are două – la un moment dat probabil chiar trei – surse majore, toate provinciale (în sens literal). Un grup de intelectuali timișoreni (mai ales critici literari) – grupați în jurul unui proiect intitulat „A Treia Europă" – și care este

mai ales un grup de cercetare și de editare a literaturii beletristice a Europei Centrale și a celei teoretice despre aceasta, constituie primul nucleu. Al doilea grup este coagulat de revista româno-maghiară „Provincia", care apare la Cluj și are o dimensiune politică mult mai accentuată și mai concretă, dezbătând posibilitățile federalismului, ale devoluției și pe cele ale creării unui partid regional trans-etnic. Aici, în dezbaterile „Provinciei", avatarul particular (regional) al ideii central-europene ia forma *transilvanismului*. Fascinația acestor intelectuali pentru această temă exprimă proiectul construirii unei identități culturale și politice particulare trans- și inter-etnice sau, altfel spus, cosmopolite.

Un al treilea grup, care însă nu a dezvoltat cu consecvență și nu a articulat instituțional această temă, există la Brașov. În 1992, un număr al revistei „Interval" era dedicat culturii central-europene, iar titlul editorialului anunța dilemele reiterării contemporane a conceptului: „Reinventând Europa Centrală". Pentru percepția tonului și a sugestiilor acestui articol sunt utile câteva fragmente: „Spaima de complotul restauraționist, angoasa reînvierii Monarhiei chezaro-crăiești bântuie imaginarul multor proaspeți politicieni ai fostului lagăr comunist. La noi, această fobie îmbracă forme cu totul clinice, prin contribuția publicației «România Mare» [...] Istoria comună a popoarelor central-europene e foarte departe de idilă. [...] Europa Centrală a fost, sute de ani, o lume în sine. Între popoarele ei există, vrând-nevrând, legături organice. [...] Dar au românii transilvăneni curajul de a-și asuma condiția de participanți egali la moștenirea culturală a Mitteleuropei?...Mai există, oare, sentimentul viu al participării la Mitteleuropa? Și, dacă nu mai există, nu ar merita oare să îl reinventăm?"[1] De la ca-

1. *Interval*, 7-8/1992, p. 1.

racterul polemic al afirmării sale până la cel estetic și relativist (inventarea sau reinventarea ei), problema identității central-europene se definește și aici într-un spațiu ideologic tensionat.

Argumentația acestor proiecte susține existența (supraviețuirea) unui specific cultural transilvan, un specific ținând nu de categoria etnică, ci de istoria specifică a zonei și de o anumită normă de civilizație occidentală și cosmopolită. Supraviețuirea acestei identități poate fi dedusă[1] și din reacția (opțiunea) politică a acestui electorat regional (în contextul alegerilor din 1992 și 1996). Existența istorică a acestei identități particulare a românilor ardeleni pare a fi exprimată și de frustrarea (umilirea) pe care aceștia o resimt în urma integrării de la sfârșitul lui 1918, formându-se deja o pereche contrastivă „noi" – „ei" („voi") în interiorul aceleiași etnii și națiuni.[2]

E un proiect de construcție rațională și argumentativă a unei identități colective (comunitare) ce vine din partea elitelor regionale. Fiind un proiect politic avansat într-un mediu democratic, el depinde însă de succesul diseminării lui populare sau de succesul diseminării vocabularului său. Dar, în acest punct, el este concurat de un alt vocabular, încă profund dominant și perceput ca absolut, esențial (deși apare uneori ca incoerent): acela al naționalismului de origine romantică, tinzând să confunde națiunea cu etnia și realizând, în plus, o alianță cu statul-națiune centralist, chiar cu o formulă etatistă (ultimul aspect explicându-se prin evoluția complexă a naționalismelor românești, mai ales prin „fuziunea" originilor structural-romantice cu elemente ale naționalismului comunist din anii '70-'80).

1. Molnár, Gusztáv, „Problema transilvană", în Andreescu, Gabriel și Molnár, Gusztáv (ed.), *Problema transilvană*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 12-37.
2. v. Antonescu, 1919, citat de Cistelecan, Al., în eseul său „Provincia ratată", în „Interval", 7-8/1992, p. 2, și Boilă, Romul, *Studiu asupra reorganizării statului român întreg – conținând un anteproiect de constituție cu o scurtă expunere de motive*, 1931, citat de Weber, Renate, în eseul *Transilvania, evoluție prin devoluție?*, în Andreescu, Gabriel, și Molnár, Gusztáv (ed.), *op.cit.*, p. 91, 92.

Forța acestui naționalism vine din esența romantică (herderiană) a configurării sale, din perceperea națiunii și a teritoriului său ca organisme absolute și sacre, cu origini și destine implacabile și „transcendente". Solidaritatea este astfel neproblematică, „naturală" și nu poate avea decât un singur sens: compunerea trupului (etnic) al națiunii. Aceste credințe sociale nu sunt percepute drept contingente, având o origine istorică. Ele au, mai degrabă, o origine mitică.

Ca realitate socială și politică absolută, această idee emite exigența conservării sale sub forma unei obligații morale. Voința individului se identifică cu voința comunității organice.

Vocabularul argumentativ al descentralizării și al solidarității politice trans-etnice e perceput, din această perspectivă, drept unul imoral. El redescrie națiunea într-un mod care ofensează, deși, la rândul său, el e perceput de creatorii săi drept unul moral, conectat la o etică liberală, a individului (și nu una absolută, a comunității organice) care vrea să-și armonizeze interesele particulare cu cele diferite ale celui alături de care conviețuiește și pe care-l percepe ca integrat (integrabil) într-un „noi", solidarizat civic, trans-etnic. Conceptul de „patriotism" este profund conotat etic, dar el este legat, în varianta românească a naționalismului romantic, în mod inextricabil de dimensiunea etnică. (Apelul frecvent al naționaliștilor români la exemplul patriotismului american – acesta fiind de fapt un patriotism constituțional trans-etnic – este simptomatic pentru modul acestora de a percepe nediferențiat ideea solidarității patriotice, de a absolutiza propria viziune ideologică). Concepe-

rea unui patriotism transilvan, sugerată adesea în dezbaterile „Provinciei", avansează un alt model de identitate colectivă sau de solidaritate, unul care se autodefinește ca fiind mai practic, rațional și, de aceea, moral.

În cazul manifestărilor proiectului timișorean „A Treia Europă", solidarizarea, „patriotismul central-european" ar reprezenta mai mult o comunitate de gust și de moravuri (în sensul dat de N. Elias), o opțiune estetică și, indirect, prin ideea toleranței înțelese drept coexistență a stilurilor distincte, o opțiune etică.

Există astfel o schizofrenie a identității transilvane (central-europene) și o distanță semnificativă, pe de o parte între elitele intelectuale regionale (critice, liberale) și majoritatea rămasă sub influența naționalismelor romantice și, pe de altă parte, între aceleași elite regionale și cele „centrale", legitimate și prin instituțiile reale sau simbolice ale „establishment"-ului cultural național.

Ne confruntăm aici cu problema simultaneității polemice a două vocabulare sau a competiției dintre un „sistem de metafore" (Rorty) dominant și un altul. Cei care vorbesc (și se identifică cu) vechiul limbaj îl apreciază ca fiind o marcă a raționalității, a bunului simț și a moralității. Noile metafore le apar drept irațională. Alternativa *la* sau chestionarea propriului mod de a vorbi și de a gândi comunitatea vor fi tratate ca fiind mai prejos de nivelul unei discuții. Uneori va fi considerată o problemă ce trebuie să intre sub incidența justiției. [Câțiva intelectuali din grupul timișorean au fost, de altfel, interogați de către anumite autorități... Dezbaterile din „Provincia" sunt, în consecvență cu aceeași logică, plasate în sfera psiho(pato)logiei sau a „cabalelor" iredentiste.] Aceste deturnări ale calității mesajelor și ale enunțurilor nu sunt specifice doar comunităților etnice, ci și celor intelectuale. Un dialog între elitele polarizate în câmpul acestor probleme pare de asemenea blocat.

Solidaritatea (ca și identitatea) se creează. Originile lor sunt contingente și istorice. Posibilitatea diseminării formulelor diferite ale identității culturale și politice ține de competența actorilor, eventual chiar de capacitatea lor de a redescoperi (reinventa, în condiții contemporane) un anumit ethos al Europei Centrale – un ethos care altă dată era unul (luminist) al instruirii [1] – și de a oferi proiecte plauzibile ale speranței sociale.

Suma acestor proiecte estetice, publicistice sau sociale, poate constitui, prin strategii de lărgire a audienței lor, un complex forum al cunoașterii Celuilalt, de lansare și diseminare a vocabularelor cu care se pot construi identitățile și se poate realiza negocierea acestora. Operația este politică în cel mai strict sens. Eșecul ei temporar ține și de imposibilitatea momentană a înseși acestei elite regionale liberale (sau a unei bune părți a acesteia) de a trata statul (centralizat, dar democratic) ca pe un subiect partener, și de ipostazierea lui ca subiect autoritar și unic al acțiunii politice. Aici, chiar și pentru intelectuali, moștenirea Europei Centrale nu este *singura* moștenire.

Succesul temporar și relativ stă tocmai în perspectiva pluralistă, în oferta unei formule diferite a identității culturale și politice, a unei formule ce recuperează libertatea individuală ca eludare a supradeterminării metafizice și afirmare a voinței și a intereselor particulare și, astfel, a unei solidarități responsabile (morale).

---

1. Nemoianu, Virgil, „Cazul etosului central-european" în Babeți, Adriana și Ungureanu, Cornel (coord.), *Europa Centrală. Nevroze, dileme, utopii,* Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 168-194.

LISTA AUTORILOR

Sorin Alexandrescu – profesor doctor, Universitatea din Amsterdam și Universitatea din București, director al Centrului de Excelență în Studiul Imaginii (CESI) și al Școlii Doctorale „Spațiu, Imagine, Text, Teritoriu"; consilier prezidențial pe probleme de cultură și de educație (1998-2000);

Caius Dobrescu – conferențiar doctor, Facultatea de Litere, Universitatea din Brașov; scriitor; consilier la Ministerul Afacerilor Externe (1998-1999);

Adrian Lăcătuș – lector doctor, Facultatea de Litere, Universitatea din Brașov;

Silvia Marton – asistent doctor, Facultatea de Științe Politice, Universitatea din București;

Laura Mesina – lector doctor, Facultatea de Litere, Universitatea din București;

Zoe Petre – profesor doctor, director al Școlii Doctorale, Facultatea de Istorie, Universitatea din București; consilier prezidențial pe probleme de politică și coordonator al Departamentului de Politici Publice al Președinției României (1996-2000);

Alexandru-Florin Platon – profesor doctor, decan al Facultății de Istorie a Universității „Al.I. Cuza", Iași; președinte al Comisiei de Istorie a Consiliului Național pentru Atestarea Titlurilor Universitare Didactice și de Cercetare; director executiv al Centrului de Studii Europene al Universității „Al. I. Cuza" din Iași;

Cristian Preda – profesor doctor, decan al Facultății de Științe Politice, Universitatea din București; consilier prezidențial pe probleme de educație;

Ioan Stanomir – profesor universitar, Facultatea de Științe Politice, Universitatea din București.

Florin Țurcanu – conferențiar universitar, Facultatea de Științe Politice, Universitatea din București;

Alexandru Zub – academician, director al Institutului de Istorie „A. D. Xenopol" al Academiei Române, Iași; președintele secției de istorie a Academiei Române;

CĂTRE AUTORI

Redacția revistei ia în considerare numai articole cu caracter științific, rezultate dintr-o cercetare personală asupra subiectului ales, conform profilului tematic al revistei.

Rugăm autorii să aplice următoarele norme de (tehno)-redactare:

- text de aproximativ 15 pagini, respectiv 30.000-33.000 de semne, la 1,5 rânduri, font Times New Roman, corp de text 12, alineat (14 pentru titlul articolului);
- în cazul în care folosiți fonturi speciale (greacă, chirilice, simboluri etc.) vă rugăm să ne transmiteți pe CD/ dischetă fonturile respective;
- textul în română va fi scris după normele ortografice în vigoare stabilite de Academia Română;
- note de subsol, la 1 rând, font Times New Roman, corp de text 10 alineat, inserate automat și numerotate continuu;
- notele vor fi redactate astfel: autor, titlu, editură, localitate, an de apariție, pagină;
- numele autorului nu se trece cu majuscule (în întregime); se specifică întâi numele și apoi prenumele;
- titlul de carte se scrie cu italice, iar titlul de publicație periodică și de articol se scrie între ghilimele: „...";
- se vor folosi trei tipuri de ghilimele, în această ordine: „.....", «....», '...'. Nu se vor folosi ghilimele drepte: "..."
- sublinierile din text se vor evidenția cu *italice/cursive* sau **bold/aldin**. Nu se va folosi sublinierea underline.

- bibliografia este citată numai în notele de subsol;
- articolele pot fi redactate și în limbi de circulație internațională, dacă numărul respectiv de revistă are acest profil; în acest caz, autorul asigură corectitudinea lingvistică și stilistică a textului;
- redacția nu-și poate asuma traducerea articolului din română într-o limbă internațională;
- imaginile inserate în corpul textului vor fi redate în volum în alb-negru; publicarea unor planșe color, în text sau la sfârșitul acestuia, este posibilă numai în cazuri speciale;
- imaginile vor fi scanate la minim 300 dpi, în orice format;
- editura și redacția nu asigură asistență și fonduri financiare pentru obținerea drepturilor de autor sau de proprietate patrimoniale pentru imaginile care însoțesc textele;
- articolele trimise la redacție trebuie însoțite de numele, prenumele, apartenența instituțională și datele de contact ale autorului.

Textele pot fi expediate pe adresa de e-mail: redactia_cesi_vizual@yahoo.com sau depuse la căsuța poștală a Centrului de Excelență în Studiul Imaginii (CESI), de la etajul 1, din Universitatea de Arhitectură și Urbanism „Ion Mincu", str. Academiei, nr. 18-20, sector 1, București. Informații se pot obține la telefon/fax: +4.021.3077210; website: www.cesi.ro

Articolele trimise trebuie să se încadreze strict în tematica anunțată a numărului.

Autorul este invitat să respecte termenele de predare stabilite de colegiul redacțional.

Drepturile de autor constau într-un număr de 3 volume gratuite.

Textele depuse în print nu se returnează către autor.

NOTE:

Acest volum de studii despre imaginea de sine și despre identitate la români deschide seria Caietelor VIZUAL, realizate de Centrul de Excelență în Studiul Imaginii (CESI). Autorii lucrărilor, cercetători reputați, se referă atât la caracteristicile, la formele și la tipologiile discursului identitar românesc, cât și la contextele și la factorii care l-au influențat, în special în modernitate și în perioada post-comunistă. Teoria aplicată în toate aceste analize îmbogățește interpretarea unor prejudecăți, atitudini specifice, sincope istorice, erori culturale sau intenții ideologice care pot fi citite în textele ce ne traduc identitatea, în trecut, ca și astăzi. Ca dialog universitar interdisciplinar, dezvoltat în jurul temei identității naționale, volumul poate fi un bun însoțitor pentru programele de studiu ale facultăților de științe politice, de istorie, de relații internaționale și de științele comunicării.

VIZUAL

nr. I/2007